Considerações
sobre a Iniciação

de René Guénon
Título original : “Aperçus sur l’Initiation"
Éditions Traditionnelles, Paris - 1946

Tradução: Igor Silva

“Considerações Sobre a Iniciação” é uma obra sem paralelo no âmbito dos estudos tradicionais. René Guénon resgata dados inéditos desde há vários séculos, algo possível apenas para quem tenha realizado efetivamente altos graus espirituais.

Guénon restabelece, com inconteste autoridade e de modo surpreendente, conexões lógicas e simbólicas a partir de elementos tão escassos (Maçonaria e Hermetismo, por exemplo), que tal façanha é considerada um verdadeiro milagre intelectual.

Esta compilação de artigos, organizada pelo próprio autor, é um instrumento incomparável na aferição do que constitui efetivamente uma verdadeira iniciação – e isto representa o valor principal deste livro.

Por exclusão, ficam inteiramente desmascaradas as inúmeras pseudo-iniciações que hoje pululam mundo afora. Trata-se, portanto, de um meio positivo e seguro para que ao menos alguns (os melhores qualificados) dos milhares de iludidos tomem consciência – antes tarde que nunca – do que é uma verdadeira iniciação e os vários graus de realização espiritual ali implicados, que podem conduzir à Libertação Final.

Agradecemos a generosa e qualificada colaboração de Igor Silva, que,
com seu trabalho de tradução, auxilia a divulgação desta obra essencial.

Sumário

Prefácio

Desde diversas partes e em várias ocasiões, foi-nos pedido reunir em um volume os artigos que fizemos aparecer na revista Études Traditionnelles, sobre questões que se referem diretamente à iniciação; não nos foi possível dar satisfação imediata a essas demandas, já que estimamos que um livro deve ser mais que uma simples coleção de artigos, e isso ainda mais quando, no caso presente, esses artigos, escritos ao fio das circunstâncias e freqüentemente para responder a perguntas que se nos faziam, não se encadeavam à maneira dos capítulos sucessivos de um livro; assim, era necessário retocá-los, completá-los e dispô-los de outro modo, e isso é o que fizemos aqui. Além do mais, isso não quer dizer que tenhamos querido fazer assim uma espécie de tratado mais ou menos completo e em certo modo «didático»; rigorosamente, isso seria ainda concebível, caso se tratasse só de estudar uma forma particular de iniciação, mas, desde que se trata, pelo contrário, da iniciação em geral, seria uma tarefa completamente impossível, já que as perguntas que se podem fazer a este respeito não são em número determinado, posto que a natureza própria do tema se opõe a toda delimitação rigorosa, de sorte que não se poderia ter a pretensão de tratá-las todas e de não omitir nenhuma. Em suma, tudo o que se pode fazer é considerar alguns aspectos, colocar-se sob certos pontos de vista, que, certamente, inclusive se forem aqueles cuja importância aparece mais imediatamente por uma ou outra razão, não obstante deixam fora deles muitos outros pontos que seria igualmente legítimo considerar; por isso é pelo que pensamos que a palavra «percepções» era a que podia caracterizar melhor o conteúdo da presente obra, ainda mais quando, inclusive no que concerne às questões tratadas, sem dúvida, não é possível «esgotar» completamente nenhuma sozinha. Além disso, não se poderá dizer que não se podia tratar de repetir aqui o que já dissemos em outros livros sobre pontos que se relacionam com o mesmo tema; devemos nos contentar remetendo o leitor a eles cada vez que seja necessário; além disso, na ordem de conhecimento ao que se referem todos nossos escritos, tudo está ligado de tal maneira que é impossível proceder de outro modo.

Acabamos de dizer que nossa intenção foi essencialmente tratar questões concernentes à iniciação em geral; assim, deve se entender bem que, cada vez que refiramos a tal ou qual forma iniciática determinada, fazêmo-lo unicamente a título de exemplo, a fim de precisar e de fazer compreender melhor o que, sem o apoio destes casos particulares, correria o risco de permanecer muito vago. Importa insistir nisto, sobretudo quando se tratar das formas ocidentais, a fim de evitar todo equívoco e todo mal-entendido: se fizermos bastante freqüentemente alusão a elas é porque as «ilustrações» que daí podem ser tiradas nos parecem, em muitos casos, ser mais facilmente acessíveis que outras à generalidade dos leitores e, inclusive, já mais ou menos familiares para certo número deles; é evidente que isso é inteiramente independente do que cada um possa pensar do estado presente das organizações pelas quais estas formas iniciáticas são conservadas e praticadas. Quando alguém se dá conta do grau de degeneração ao qual chegou o ocidente moderno, é muito fácil compreender que muitas das coisas da ordem tradicional, e com maior razão da ordem iniciática, quase não podem subsistir nele mais que no estado de vestígios, quase incompreendidos por aqueles mesmos que têm sua custódia; além disso, isso é o que faz possível a eclosão, ao lado destes restos autênticos, das múltiplas «contrafações» que já tivemos a ocasião de falar em outra parte, não sendo mais que em semelhantes condições onde podem iludir e conseguir fazer-se tomar pelo que não são; mas, seja como for, as formas tradicionais permanecem sempre, em si mesmas, independentes das contingências. Adicionamos também que, quando nos ocorrer considerar ao contrário essas mesmas contingências e falar, não já de formas iniciáticas, mas sim do estado das organizações iniciáticas e pseudo-iniciáticas no ocidente atual, apenas enunciaremos a constatação de fatos que evidentemente não nos tocam em nada, sem nenhuma outra intenção ou preocupação que a de dizer a verdade a esse respeito como para qualquer outra coisa que tenhamos que considerar no curso de nossos estudos, e de uma maneira tão inteiramente desinteressada quanto é possível. Cada um é livre para tirar disso as conseqüências que lhe convenham; quanto a nós, não estamos encarregados, de maneira nenhuma, de levar ou de tirar aderentes a nenhuma organização, qualquer que seja, não comprometemos a ninguém a pedir a iniciação aqui ou acolá, nem tampouco a abster-se disso, e estimamos inclusive que isso não nos concerne e que tampouco poderia entrar em nosso papel. Alguns se surpreenderão possivelmente de que nos creiamos obrigados a insistir bastante nisso, e, para falar a verdade, isso deveria ser efetivamente inútil se não fora necessário contar com a incompreensão da maioria de nossos contemporâneos, e também com a má fé de um enorme número deles; desgraçadamente, estamos muito habituados a nos ser atribuída toda espécie de intenções que jamais tivemos, e isso por pessoas que vêm dos lados mais opostos, ao menos na aparência, para não tomar a este respeito todas as precauções necessárias; por outra parte, não pretendemos adicionar as suficientes, pois, quem poderia prever tudo o que alguns são capazes de inventar?

Ninguém deverá se surpreender tampouco de que nos estendamos freqüentemente sobre os enganos e as confusões que são cometidos mais ou menos usualmente a respeito da iniciação, já que, além da utilidade evidente que há em dissipá-los, é precisamente ao constatá-los que fomos levados, em muitos casos, a ver a necessidade de tratar mais particularmente tal ou qual ponto determinado, que sem isso teria podido nos parecer claro ou ao menos não ter necessidade de tantas explicações. O que é bastante digno de precisão, é que alguns destes enganos não são cometidos só por profanos ou pseudo-iniciados, o que, em suma, não teria nada de extraordinário, mas também por membros de organizações

autenticamente iniciáticas, e entre os quais os há inclusive que são considerados como «luminárias» em seu meio, o que é possivelmente uma das provas mais contundentes desse estado atual de degeneração ao qual fazíamos alusão faz um momento. A este propósito, pensamos poder expressar, sem correr muito risco de ser mal interpretado, o desejo de que, entre os representantes destas organizações, encontrem-se ao menos alguns a quem as considerações que expomos contribuam para restituir a consciência do que é verdadeiramente a iniciação; além disso, a este respeito, não mantemos esperanças exageradas, como tampouco para tudo o que concerne mais geralmente às possibilidades de restauração que o Ocidente pode levar ainda em si mesmo. Entretanto, há certamente a quem o conhecimento real faz mais falta que a boa vontade; mas esta boa vontade não basta, e toda a questão seria saber até onde é suscetível de estender-se seu horizonte intelectual, e também se estiverem bem qualificados para passar da iniciação virtual à iniciação efetiva; em todo caso, quanto a nós, não podemos fazer nada mais que proporcionar alguns dados dos que se aproveitarão possivelmente aqueles que sejam capazes e que estejam dispostos a tirar partido deles na medida em que as circunstâncias o permitam. Certamente, esses não serão nunca muito numerosos, mas, como já tivemos que dizê-lo freqüentemente, não é o número o que importa nas coisas desta ordem, provido não obstante, nesse caso especial, que seja ao menos, para começar, o que requer a constituição das organizações iniciáticas; até aqui, as poucas experiências que se tentaram, em um sentido mais ou menos próximo do que aqui se trata, a nosso conhecimento, não puderam ser impulsionadas, por razões diversas, o suficientemente longe para que seja possível julgar os resultados que seriam obtidos caso as circunstâncias tivessem sido mais favoráveis.

Além disso, está bem claro que o ambiente moderno, por sua própria natureza, é e será sempre um dos principais obstáculos que, indevidamente, deverá encontrar toda tentativa de restauração tradicional no ocidente, tanto no domínio iniciático como em qualquer outro domínio; é certo que, em princípio, este domínio iniciático deveria, em razão de seu caráter «fechado», estar ao abrigo dessas influências hostis do mundo exterior, mas, de fato, faz já muito tempo que as organizações existentes se deixaram penetrar por elas, e certas «brechas» estão abertas agora muito amplamente para serem reparadas facilmente. Assim, para não tomar mais que um exemplo típico, ao adotar formas administrativas imitadas das dos governos profanos, estas organizações deram pé a ações antagonistas que, de outro modo, não teriam encontrado nenhum meio de se exercer contra elas e teriam caído no vazio; além do mais, esta imitação do mundo profano constitui, em si mesmo, uma dessas inversões das relações normais que, em todos os domínios, são tão características da desordem moderna. As conseqüências desta «contaminação» são hoje tão manifestas, que é mister estar cego para não as ver e, entretanto, duvidamos que muitos saibam as atribuir a sua verdadeira causa; a mania das «sociedades» está muito arraigada na maioria de nossos contemporâneos para que concebam sequer a simples possibilidade de prescindir de algumas formas puramente exteriores; mas, por esta mesma razão, é possivelmente a isso contra o que deveria reagir em primeiro lugar qualquer pessoa que queira empreender uma restauração iniciática sobre bases verdadeiramente sérias. Não iremos mais longe nestas reflexões preliminares, já que, repetimo-lo uma vez mais, não é a nós a quem pertence intervir ativamente em tentativas desse gênero; indicar a via a aqueles que possam e queiram comprometer-se nisso, isso é tudo o que pretendemos a este respeito; e, além disso, o alcance do que vamos dizer está muito longe de se limitar à aplicação que

se possa fazer disso em uma forma iniciática particular, posto que se trata acima de tudo dos princípios fundamentais que são comuns a toda iniciação, seja do oriente ou do ocidente. Efetivamente, a essência e a meta da iniciação são sempre e por toda parte as mesmas; só as modalidades diferem, por adaptação aos tempos e aos lugares; e adicionaremos em seguida, para que ninguém possa equivocar-se a este respeito, que esta própria adaptação, para ser legítima, não deve ser nunca uma «inovação», quer dizer, o produto de uma fantasia individual qualquer, mas sim, como a das formas tradicionais em geral, deve proceder sempre em definitivo de uma origem «não humana», sem a qual não poderia haver realmente nem tradição nem iniciação, mas tão somente alguma dessas «paródias» que encontramos tão freqüentemente no mundo moderno, que não vêm de nada e que não conduzem a nada, e que assim não representam verdadeiramente, caso possa se dizer, mais que um nada puro e simples, quando não são os instrumentos de algo pior ainda.

Capítulo I:

Via Iniciática e Via Mística

A confusão entre o domínio esotérico e iniciático e o domínio místico, ou, em se preferindo, entre os pontos de vista que respectivamente lhes correspondem, é uma das que mais freqüentemente se cometem hoje em dia, e tal acontece, parece-nos, de uma maneira nem sempre completamente desinteressada; há aqui, em suma, uma atitude nova, ou que, ao menos em certos ambientes, generalizou-se muito nos últimos anos, e desta forma se nos parece necessário começar explicando claramente sobre este ponto. Está agora na moda, se tal pode ser dito, o qualificar de "místicas" às doutrinas orientais, inclusive aquelas onde não há sequer a sombra de uma aparência exterior que pudesse, naqueles que não vêem além, dar lugar a uma qualificação semelhante; a origem desta falsa interpretação é naturalmente imputável a certos orientalistas, que desta forma podem não ter sido induzidos, em princípio, por uma segunda intenção claramente definida, mas tão somente por sua incompreensão e por um preconceito mais ou menos inconsciente, que lhes é habitual, ao pensar só desde pontos de vista ocidentais (1) . Mas logo chegam outros, que se apropriam desta assimilação abusiva, e que, vendo o proveito que poderiam tirar para seus próprios fins, esforçam-se em propagar a idéia fora desse mundo especial, e em resumidas contas bastante restrito, dos orientalistas e de sua clientela; e isto é mais grave, não apenas porque é, antes de tudo, por esse motivo que esta confusão se difunde cada vez mais, mas também porque não é difícil observar os sinais inequívocos de uma tentativa "anexionista" contra a qual é preciso proteger-se. De fato, aqueles aos quais aludimos são os que podem ser considerados como os negadores mais "sérios" do esoterismo; queremos nos referir com isso aos exoteristas religiosos, que se negam a admitir algo além de seu próprio domínio, mas que consideram, sem dúvida, esta assimilação ou esta "anexação" mais hábil que uma negação brutal; e, vendo de que maneira alguns deles se esforçam em transformar em "misticismo" as doutrinas mais claramente iniciáticas, realmente pareceria que este trabalho reveste a seus olhos um caráter particularmente urgente (2) . Para falar a verdade, haveria, não obstante no mesmo domínio religioso ao qual pertence o misticismo, algo que, em certos aspectos, poder-se-ia prestar a uma aproximação ou, melhor dizendo, a uma aparência de aproximação: é o que se designa com o termo "ascética", pois reveste aqui ao menos um método "ativo", em lugar da ausência de método e da "passividade" que caracterizam o misticismo e sobre os quais temos que voltar mais adiante (3) ; mas não há

dúvida de que estas semelhanças são completamente exteriores e, por outra parte, esta "ascética" tem possivelmente apenas objetivos visivelmente limitados para poder ser vantajosamente utilizada desta forma, enquanto que, com o misticismo, não se sabe jamais exatamente aonde se chega, e esta imprecisão é com segurança propícia às confusões. Apenas aqueles que se entregam a este trabalho deliberadamente, e não quem lhes segue mais ou menos inconscientemente, não parecem duvidar de que, em tudo o que se refere à iniciação, não há na realidade nada de vago nem de nebuloso, mas, pelo contrário, elementos precisos e "positivos"; e, de fato, a iniciação é, por sua própria natureza, incompatível com o misticismo.

Esta incompatibilidade não resulta, por outra, do que originalmente concerne o termo "misticismo", que está inclusive manifestamente aparentado com a antiga designação dos "mistérios", ou seja, com algo pertencente, pelo contrário, à ordem iniciática; mas este termo é daqueles pelos quais, longe de se poder referir unicamente à etimologia, está-se rigorosamente obrigado, se alguém quer se fazer compreender, a ter em conta o sentido que lhe foi imposto pelo uso, e que é, de fato, o único ao qual atualmente lhe vincula. Então, é sabido o que se entende por "misticismo", há já vários séculos, de maneira que não é possível empregar este termo para designar algo distinto; e é isto o que, como dissemos, não tem e não pode ter nada em comum com a iniciação, em primeiro lugar porque este misticismo compete exclusivamente ao domínio religioso, quer dizer, exotérico, e depois porque a via mística difere da via iniciática em todos seus caracteres essenciais, e esta diferença é tal que dela se deriva uma verdadeira incompatibilidade. Observemos, além disso, que se trata mais de uma incompatibilidade de fato do que de princípio, no sentido em que não se busca absolutamente negar o valor, ainda que relativo, do misticismo, nem pôr em dúvida o lugar que legitimamente lhe pertence em certas formas tradicionais; a via iniciática e a via mística podem perfeitamente coexistir (4), mas o que queremos indicar é que é impossível que alguém siga ambas ao mesmo tempo, inclusive sem julgar de antemão o fim ao qual podem conduzir, embora que de qualquer forma se possa já pressentir, em razão da profunda diferença entre os domínios aos quais se referem, que este fim não poderia ser na realidade o mesmo.

Dissemos que a confusão que faz com que alguns vejam misticismo onde não há o menor traço disso, tem seu ponto de partida na tendência de tudo reduzir aos pontos de vistas ocidentais; e é que, de fato, o misticismo propriamente dito é exclusivamente ocidental e, no fundo, especificamente cristão. Por este motivo, vamos aproveitar a ocasião para indicar algo que nos parece o bastante curioso como para o mencionarmos aqui: em um livro do qual já falamos em outro luga (5)r , o filósofo Bergson, opondo o que chama de "religião estática" à "religião dinâmica", vê a mais alta expressão desta última no misticismo, que entretanto quase não compreende, e ao qual admira especialmente por tudo aquilo que nós poderíamos, pelo contrário, encontrar de vago e inclusive, sob certos aspectos, de defeituoso; mas o que pode parecer realmente estranho por parte de um "não cristão" é que, para ele, o "misticismo completo", por pouco satisfatória que seja a idéia que de fato se faz, não é mais que o dos místicos cristãos. Para falar a verdade, por uma conseqüência necessária da pouca estima que ele sente pela "religião estática", esquece que aqueles são cristãos antes inclusive de serem místicos, ou ao menos, para lhes justificar o serem cristãos, situa indevidamente o misticismo na própria origem do Cristianismo; e, para estabelecer a neste sentido uma espécie de continuidade entre este e o Judaísmo, chega a

transformar em “místicos” os profetas judeus; evidentemente, do caráter da missão dos profetas e da natureza de sua inspiração não tem a menor idéia (6) . Seja como for, se o misticismo cristão, por deformada ou minguada que seja sua concepção, é a seus olhos o próprio tipo do misticismo, a razão disso é, no fundo, bem fácil de compreender: é que, de fato e estritamente falando, quase não existe outro misticismo que este; e inclusive os místicos que se chamaram “independentes”, e que de bom grau qualificaríamos de “aberrantes”, inspiram-se na realidade, devido a sua ignorância, apenas em idéias cristãs desnaturalizadas e mais ou menos inteiramente vazias de seu conteúdo original. Porém isto também, como tantas outras coisas, escapa a nosso filósofo, que se esforça em descobrir, anteriormente ao Cristianismo, os “esboços do futuro misticismo”, quando se trata de coisas totalmente diferentes; há aqui particularmente, sobre a Índia, algumas páginas que testemunham uma incompreensão inaudita. Também as há sobre os mistérios gregos, e aqui a aproximação, fundada sobre o parentesco etimológico que assinalávamos, reduz-se em suma a um mau trocadilho; de qualquer forma, Bergson se vê obrigado a reconhecer que “a maior parte dos mistérios não tinha nada de místico”; mas então, por que fala deles sob este vocábulo? Quanto ao que foram os mistérios, faz deles a representação mais “profana” possível; ignorando tudo a respeito da iniciação, como poderia compreender que havia ali, tanto como na Índia, algo que em primeiro lugar não era absolutamente de ordem religiosa, e que ia incomparavelmente mais longe que seu “misticismo”, e inclusive, é preciso dizê-lo, que o autêntico misticismo, que ao manter-se no domínio puramente exotérico tem forçosamente suas limitações? (7)

Não nos propomos atualmente expor em detalhe, e de forma completa, todas as diferenças que separam na realidade os pontos de vista iniciático e místico, pois para isso seria necessário um volume todo; nossa intenção é, sobretudo, insistir aqui sobre a diferença em virtude da qual a iniciação, em seu próprio processo, apresenta caracteres totalmente distintos daqueles do misticismo, inclusive opostos, o que basta para demonstrar que há aqui duas “vias” não somente diferentes, mas também incompatíveis no sentido que indicamos. O que freqüentemente se diz a este respeito é que o misticismo é “passivo”, enquanto que a iniciação é “ativa”; isto é, de toda forma, muito verdadeiro, sob a condição de determinar exatamente a acepção em que deve ser entendido. Isto significa principalmente que, no caso do misticismo, o indivíduo se limita simplesmente a receber o que se lhe apresenta, e tal como se lhe apresenta, sem que ele mesmo atue para nada; e, digamo-lo a seguir, nisto reside para ele o principal perigo, no fato de que esteja assim “aberto” a todas as influências, sejam da ordem que sejam, e que, desta forma, em geral e salvo raras exceções, não tem a preparação doutrinal que seria necessária para lhe permitir estabelecer entre elas uma discriminação qualquer (8). No caso da iniciação, pelo contrário, é ao indivíduo a quem corresponde a iniciativa de uma “realização” que perseguirá metodicamente, sob um controle rigoroso e incessante, e que deverá levá-lo normalmente a superar as possibilidades próprias do indivíduo como tal; é indispensável acrescentar que esta iniciativa não é suficiente, pois é muito evidente que o indivíduo não poderia superar-se a si Mesmo por seus próprios meios, mas, e isto é o que nos importa no momento, é ela o que constitui obrigatoriamente o ponto de partida de toda “realização” para o iniciado, enquanto que o místico não tem nenhuma, inclusive para o que não vai absolutamente além do domínio das possibilidades individuais. Esta distinção pode já parecer bastante clara, já que demonstra bem que não poderiam ser seguidas ao mesmo tempo as vias iniciática e mística, porém, não obstante, esta não poderia ser suficiente; poderíamos inclusive dizer

que apenas responde ao aspecto mais “exotérico” da questão, e, em todo caso, é muito incompleta no que concerne à iniciação, da qual está bem longe de incluir todas as condições necessárias; mas, antes de abordar o estudo destas condições, ficam ainda algumas confusões por dissipar.

* * *

Notas:

1) É assim como, especialmente depois de que ao orientalista inglês Nicholson lhe ocorresse traduzir taçawwuf por misticismo, conveio-se no Ocidente que o esoterismo islâmico é algo essencialmente “místico”; ou inclusive, neste caso, não se fala de esoterismo, mas tão somente de misticismo, quer dizer, que se chegou a uma verdadeira substituição de pontos de vista. O melhor do caso é que, nas questões desta ordem, a opinião dos orientalistas, que apenas conhecem pelos livros, conta significativamente muito mais, aos olhos da imensa maioria dos ocidentais, que a opinião dos que têm um conhecimento direto e efetivo.

2) Outros se esforçam também em transformar as doutrinas orientais em "filosofia", mas esta falsa assimilação é possivelmente, no fundo, menos perigosa que a outra, em razão da estreita limitação do próprio ponto de vista filosófico; estes somente conseguem, pela maneira especial em que apresentam ditas doutrinas, apenas fazer algo totalmente desprovido de interesse, e o que se desprende de seus trabalhos é, sobretudo, uma prodigiosa impressão de "aborrecimento".

3) Podemos citar, como exemplo de "ascética", os Exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola, cujo espírito é, incontestavelmente, tão pouco místico quanto é possível, e para os quais é ao menos verossímil que se inspirou, em parte, em certos métodos iniciáticos de origem islâmica, mas, é obvio, aplicando-os a um objetivo completamente diferente.

4)Poderia ser interessante a este respeito fazer uma comparação com a "via seca" e a "via úmida" dos alquimistas, mas isto sairia dos limites do presente estudo.

5) As duas fontes da moral e da religião. Ver este respeito O Reino da Quantidade e o Sinal dos Tempos, cap. XXXIII.

6) De fato, não se pode encontrar misticismo judeu propriamente dito até o Hassidismo, quer dizer, numa época muito recente.

7) Alfred Loisy quis responder a Bergson e sustentar contra ele que não há uma só "origem" da moral e da religião; em sua qualidade de especialista da "história das religiões", prefere as teorias do Frazer às de Durkheim, e a idéia de uma "evolução" contínua à de uma "evolução" por mutações bruscas; a nossos olhos, ambas são equivalentes; mas há ao menos um ponto sobre o qual devemos lhe dar a razão, e possivelmente se deva a sua educação eclesiástica: graças a ela conhece os místicos muito melhor que Bergson, e assinala que jamais tiveram o menor pingo de algo que se parecesse, até de longe, ao "elán vital"; evidentemente, Bergson quis fazer "bergsonianos" "avant la lettre", o que não está muito de acordo com a simples verdade histórica; e Loisy se

assombra também com razão ao ver Joana D'Arc incluída entre os místicos. Assinalemos de passagem, pois é bom indicá-lo, que seu livro começa com uma engenhosa confissão: "O autor do presente opúsculo declara que não tem uma particular inclinação pelas questões de ordem puramente especulativa". Eis aqui ao menos uma muito louvável franqueza; e, já que é ele mesmo quem o diz, e de maneira totalmente espontânea, acreditam sem dificuldade suas palavras.

8) É também esse caráter de “passividade” o que explica, não os justificando absolutamente, os enganos modernos que tendem a confundir aos místicos, seja com os médiuns e outros sensitivos, no sentido que os psiquistas dão a esta palavra, seja inclusive com simples doentes

* * *

Capítulo II

Magia e Misticismo

A confusão da iniciação com o misticismo se deve sobretudo ao fato daqueles que, por razões quaisquer, querem negar mais ou menos expressamente a realidade da própria iniciação reduzindo-a a algo diferente; por outro lado, nos meios que têm, ao contrário, pretensões iniciáticas injustificadas, como os meios ocultistas, tem-se a tendência de considerar como formando parte integrante do domínio da iniciação, inclusive a constituindo essencialmente, uma multidão de coisas de outro gênero que, elas também, são-lhe completamente estranhas, e entre as quais a magia ocupa o mais freqüentemente o primeiro lugar. As razões deste equívoco são também, ao mesmo tempo, as razões pelas quais a magia apresenta perigos especialmente graves para os ocidentais modernos, o primeiro dos quais é sua tendência a atribuir uma importância excessiva a tudo o que são «fenômenos», como dá testemunho disso por toda parte o desenvolvimento que deram às ciências experimentais; se são seduzidos tão facilmente pela magia e, iludindo-se até tal ponto sobre seu alcance real, é porque a magia é também uma ciência experimental, embora bastante diferente, certamente, daquelas que o ensino universitário conhece sob esta denominação. Assim, é mister não se enganar a seu respeito: nisso se trata de uma ordem de coisas que não tem em si mesma absolutamente nada de «transcendente»; e, se uma ciência como tal pode ser legitimada, como toda outra, por sua vinculação aos princípios superiores dos quais tudo depende, segundo a concepção geral das ciências tradicionais, não obstante, ela não se colocará então mais que na última fila das aplicações secundárias e contingentes, entre aquelas que estão mais afastadas dos princípios e que, por conseguinte, devem ser consideradas como as mais inferiores de todas. É assim como a magia é considerada em todas as civilizações orientais: que existe nelas, é um fato que não há motivo para dúvida, mas está muito longe de ser tida em tanta honra como se imaginam muito freqüentemente os ocidentais, que emprestam tão prazerosamente a outros suas próprias tendências e suas próprias concepções. No próprio Tibete, tanto quanto na Índia ou na China, a prática da magia, enquanto «especialidade», caso se possa dizer assim, é abandonada àqueles que são incapazes de se elevarem a uma ordem superior; isto, bem entendido, não quer dizer que

outros não possam produzir também, às vezes, excepcionalmente e por razões particulares, fenômenos exteriormente semelhantes aos fenômenos mágicos, mas o propósito e, inclusive, os meios postos em obra são então completamente diferentes na realidade. Além disso, para se ater ao que se conhece no próprio mundo ocidental, somente se deverá tomar histórias de Santos e de bruxos, e ver quantos feitos similares se encontram por uma parte e pela outra; e isso mostra bem que, contrariamente à crença dos modernos «cientificistas», os fenômenos, quaisquer que sejam, não poderiam provar absolutamente nada por si mesmos. (1)

Agora, é evidente que o fato de se iludir sobre o valor destas coisas, e sobre a importância que convém lhes atribuir, aumenta grandemente seu perigo; o que é particularmente penoso para os ocidentais que querem se meter a «fazer magia», é a ignorância completa em que estão necessariamente, no estado atual das coisas e na ausência de todo ensino tradicional, daquilo com o que tratam em parecido caso. Inclusive deixando de lado os prestidigitadores e os enganadores, tão numerosos em nossa época, que não fazem em suma nada mais que explorar a credulidade dos ingênuos, e também os simples fantasiosos que acreditam poder improvisar uma «ciência» à sua maneira, aqueles mesmos que querem tentar seriamente estudar esses fenômenos, ao não terem dados suficientes para lhes guiar, nem organização constituída para lhes apoiar e lhes proteger, são reduzidos por isso a um empirismo muito grosseiro; atuam verdadeiramente como meninos que, liberados a si mesmos, querem dirigir forças temíveis sem conhecer nada delas e, se de semelhante imprudência resultam muito freqüentemente acidente deploráveis, certamente não há lugar para se surpreender muito com isso.

Ao falar aqui de acidentes, queremos fazer alusão sobretudo aos riscos de desequilíbrio aos quais se expõem aqueles que atuam assim; este desequilíbrio é efetivamente uma conseqüência muito freqüente da comunicação com o que alguns chamaram o «plano vital» e que não é suma outra coisa que o domínio da manifestação sutil, considerada, sobretudo, além do mais, naquelas de suas modalidades que estão mais próximas da ordem corporal, e por isso mesmo as mais facilmente acessíveis ao homem ordinário. A explicação disso é simples: nisso se trata exclusivamente de um desenvolvimento de algumas possibilidades individuais e, inclusive, de um ordem bastante inferior; se este desenvolvimento se produzir de uma maneira anormal, desordenada e inarmônica, e em detrimento de possibilidades superiores, é natural, e em certo modo inevitável, que deva desembocar em tal resultado, sem falar sequer das reações, que tampouco são desdenháveis e que às vezes são, inclusive, terríveis, das forças de todo gênero com as quais o indivíduo fica em contato tão inadvertidamente. Dizemos «forças», sem procurar precisar mais, já que isso importa pouco para o que nos propomos; preferimos aqui esta palavra, por vaga que seja, à de «entidades», que, ao menos para aqueles que não estão suficientemente habituados a algumas maneiras simbólicas de falar, corre o risco de dar lugar muito facilmente a «personificações» mais ou menos fantasiosas. Além disso, como já o explicamos freqüentemente, este «mundo intermediário» é muito mais complexo e mais extenso que o mundo corporal; mas, o estudo de um e do outro entra, sob o mesmo título, no que se pode chamar de «ciências naturais», no sentido mais verdadeiro desta expressão; querer ver nisso algo mais é, repetimo-lo, iludir-se da mais estranha maneira. Nisso não há absolutamente nada de «iniciático», como tampouco, além disso, de «religioso»; de uma maneira geral, encontram-se inclusive muitos mais obstáculos que

apoios para chegar ao conhecimento verdadeiramente transcendente, que é muito diferente dessas ciências contingentes e que, sem nenhum rastro de um «fenomenismo» qualquer, não depende mais que da intuição intelectual pura, a única que é também a espiritualidade pura.

Alguns, depois de se dedicarem mais ou menos tempo a esta busca dos fenômenos extraordinários, ou supostos como tal, acabam não obstante por cansar-se dela, por uma razão qualquer, ou por estarem decepcionados ante a insignificância dos resultados que obtêm e que não respondem a sua expectativa e, coisa bastante digna de nota, ocorre freqüentemente que esses se voltam, então, para o misticismo (2); é que, por surpreendente que isso possa parecer à primeira vista, este responde também, embora sob uma forma diferente, a necessidades ou a aspirações similares. Certamente, estamos bem longe de responder que o misticismo tenha, em si mesmo, um caráter notavelmente mais elevado que a magia; mas, apesar de tudo, indo até o fundo das coisas, qualquer um pode se dar conta de que, sob certa relação ao menos, a diferença é menor do que se poderia acreditar: efetivamente, aí também, não se trata, em suma, mais que de «fenômenos», visões ou outros, manifestações sensíveis e sentimentais de todo gênero, com as quais sempre se permanece exclusivamente no domínio das possibilidades individuais (3). Quer dizer, que os perigos de ilusão e de desequilíbrio estão longe de terem sido transcendidos e, se revestirem aqui com formas bastante diferentes, talvez não sejam menores por isso; e, num sentido, estão inclusive agravados pela atitude passiva do místico que, como o dizíamos mais atrás, deixa a porta aberta a todas as influências que podem se apresentar, enquanto que o mago está pelo menos guarnecido, até certo ponto, pela atitude ativa que se esforça em conservar a respeito dessas mesmas influências, o que não quer dizer, certamente, que o obtenha sempre e que não acabe muito freqüentemente por ser submerso por elas. Daí vem também, por outra parte, que o místico, quase sempre, é muito facilmente enganado por sua imaginação, cujas produções, sem que o suspeite, vêm freqüentemente se mesclar aos resultados reais de suas «experiências» de uma maneira quase inextricável. Por esta razão, é necessário não exagerar a importância das «revelações» dos místicos ou, pelo menos, nunca devem ser aceitas sem controle (4); o que constitui todo o interesse de algumas visões, é que estão em acordo, sobre numerosos pontos, com dados tradicionais evidentemente ignorados pelo místico que teve essas visões (5); mas seria um engano, e inclusive uma inversão das relações normais, querer encontrar nisso uma «confirmação» desses dados que, por outra parte, não têm nenhuma necessidade disso e que são, pelo contrário, a única garantia de que há realmente nessas visões outra coisa que um simples produto da imaginação ou da fantasia individual.

* * *

Notas:

(1) Cf. O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XXXIX.

(2) É necessário dizer que também ocorreu às vezes que outros, depois de terem entrado realmente na via iniciática, e não só nas ilusões da pseudo-iniciação, como aqueles de quem falamos aqui, abandonaram esta via pelo misticismo; os motivos são então, naturalmente, bastante diferentes, e principalmente da ordem sentimental, mas, quaisquer que possam ser, é mister ver sobretudo, em parecidos casos, a conseqüência de um defeito qualquer sob a

relação das qualificações iniciáticas, ao menos no que concerne à aptidão para realizar a iniciação efetiva; um dos exemplos mais típicos que se pode citar neste gênero é o do L. Cl. de Saint-Martin.

(3) Certamente, isso não quer dizer de modo algum que os fenômenos tratados sejam unicamente da ordem psicológica como pretendem alguns modernos.

(4) Além disso, esta atitude de reserva prudente, que se impõe em razão da tendência natural dos místicos à «divagação» no sentido próprio desta palavra, é a que o catolicismo observa invariavelmente a seu respeito.

(5) Podem-se citar aqui como exemplo as visões da Anne-Catherine Emmerich.

* * *

Capítulo III
Enganos Diversos Concernentes à Iniciação

Para limpar o terreno de alguma maneira, não acreditamos supérfluo assinalar também, a partir de agora, alguns outros enganos concernentes à natureza e à meta da iniciação, já que tudo o que tivemos a ocasião de ler sobre este tema, durante muitos anos, contribuiu-nos quase diariamente com provas de uma incompreensão quase geral. Naturalmente, não podemos pensar em fazer aqui uma espécie de «registro» no qual manifestaríamos todos esses enganos, um a um e em detalhe, o que seria muito fastidioso e desprovido de interesse; será melhor nos limitarmos a considerar alguns casos de certo modo «típicos», o que, ao mesmo tempo, tem a vantagem de nos dispensar de fazer alusões muito diretas a tal autor ou a tal escola, posto que se deva entender bem que estas considerações têm para nós um alcance completamente independente de toda questão de «personalidades», como se diz usualmente, ou melhor, para falar em uma linguagem mais exata, de individualidades.

Recordaremos primeiro, sem insistir muito nisso, as concepções enormemente estendidas segundo as quais a iniciação seria algo de ordem simplesmente «moral» e «social» ; essas são muito limitadas e «terrestres», se assim pode ser expresso, e, como o dizemos freqüentemente com outros propósitos, o engano mais grosseiro está longe de ser sempre o mais perigoso. Para cortar toda confusão, diremos apenas que tais concepções não se aplicam realmente sequer a essa primeira parte da iniciação que a Antigüidade designava sob o nome de «mistérios menores»; estes, assim como o explicaremos mais adiante, concernem à individualidade humana, mas no desenvolvimento integral de suas possibilidades e, por conseguinte, além da modalidade corporal cuja atividade se exerce no domínio que é comum a todos os homens. Não vemos verdadeiramente qual poderia ser o valor ou inclusive a razão de ser de uma pretendida iniciação que se limitaria a repetir, disfarçando-o sob uma forma mais ou menos enigmática, o mais banal que há na educação profana, o que está mais vulgarmente «ao alcance de todo mundo». Desta forma, com isso não entendemos negar de modo algum que o conhecimento iniciático possa ter aplicações na ordem social, tanto como em não importa qual outra ordem; mas isso é outra questão: primeiro, essas aplicações contingentes não constituem de modo algum o fim da iniciação, como tampouco as ciências tradicionais secundárias constituem a essência de uma tradição;

e depois, têm em si mesmos um caráter completamente diferente deste do qual acabamos de falar, já que partem de princípios que não têm nada que ver com preceitos de «moral» corrente, sobretudo quando se trata da muito famosa «moral laica», tão querida por tantos de nossos contemporâneos, e, além disso, procedem por vias inapreensíveis aos profanos, em virtude da natureza mesma das coisas; por conseguinte, está bastante longe do que alguém chamava um dia, em termos próprios, «a preocupação de viver convenientemente». Enquanto que alguém se limite a «moralizar» sobre os símbolos, com intenções tão louváveis quanto se queira, não se fará certamente obra de iniciação; mas voltaremos sobre isto mais adiante, quando teremos que falar mais particularmente do ensino iniciático.
Enganos mais sutis e, por conseguinte, mais temíveis, produzem-se às vezes quando se fala, a propósito da iniciação, de uma «comunicação» com estados superiores ou «mundos espirituais»; e, acima de tudo, nisso há freqüentemente a ilusão que consiste em tomar por «superior» o que não o é verdadeiramente, simplesmente porque aparece como mais ou menos extraordinário ou «anormal». Seria necessário, em suma, que repetíssemos aqui tudo o que já dissemos em outra parte sobre a confusão do psíquico e do espiritual , já que, a este respeito, é essa a que se comete mais freqüentemente; de fato, os estados psíquicos não têm nada de «superior» nem de «transcendente», posto que formem parte unicamente do estado individual humano ; e, quando falamos de estados superiores do ser, com isso entendemos, sem nenhum abuso de linguagem, os estados supra-individuais exclusivamente. Alguns vão inclusive ainda mais longe à confusão e fazem de «espiritual» quase sinônimo de «invisível», quer dizer, que tomam por tal, indistintamente, tudo o que não é perceptível aos sentidos ordinários e «normais»; vimos qualificar assim até o mundo «etérico», ou seja, simplesmente a parte menos grosseira do mundo corporal! Nestas condições, é muito temeroso que a «comunicação» aqui tratada se reduza definitivamente à «clarividência», a «clariaudiência», ou ao exercício de alguma outra faculdade psíquica do mesmo gênero e não menos insignificante, inclusive quando for real. Desta forma, isso é o que ocorre sempre de fato, e, no fundo, todas as escolas pseudo-iniciáticas do ocidente moderno estão mais ou menos aí; algumas, inclusive, colocam expressamente como meta o «desenvolvimento dos poderes psíquicos latentes no homem»; a seguir, ainda teremos que tornar de novo sobre esta questão dos pretendidos «poderes psíquicos» e das ilusões às quais dão lugar.

Mas isso não é tudo: admitamos que, no pensamento de alguns, trate-se verdadeiramente de uma comunicação com os estados superiores; isso estará ainda muito longe de bastar para caracterizar a iniciação. Com efeito, tal comunicação é estabelecida também pelos ritos de ordem puramente exotérica, concretamente pelos ritos religiosos; é necessário não esquecer que, neste caso igualmente, entram em jogo influências espirituais e não já simplesmente psíquicas, embora para fins completamente diferentes daqueles que se referem ao domínio iniciático. A intervenção de um elemento «não humano» pode definir, de uma maneira geral, tudo o que é autenticamente tradicional; mas a presença deste caractere comum não é uma razão suficiente para não sejam feitas, depois, as distinções necessárias, e em particular para confundir o domínio religioso e o domínio iniciático, ou para ver entre eles apenas uma simples diferença de grau, enquanto que há realmente uma diferença de natureza e, inclusive, podemos dizer, de natureza profunda. Esta confusão é muito freqüente também, sobretudo entre aqueles que pretendem estudar a iniciação «de fora», com intenções que, além do mais, podem ser muito diversas; assim, é indispensável denunciá-la formalmente: o esoterismo é essencialmente outra coisa que a

religião, e não a parte «interior» de uma religião como tal, inclusive quando toma sua base e seu ponto de apoio nesta como ocorre em algumas formas tradicionais, no islamismo, por exemplo ; a iniciação não é tampouco uma espécie de religião especial reservada a uma minoria, como parecem imaginá-lo, por exemplo, aqueles que falam dos mistérios antigos qualificando-os de «religiosos» . Não nos é possível desenvolver aqui todas as diferenças que separam os dois domínios, religioso e iniciático, pois, ainda mais que quando se tratava apenas do domínio místico - que não é mais que uma parte do primeiro, isso nos levaria certamente muito longe; mas, para o que tratamos no momento, bastará precisar que a religião considera o ser unicamente no estado individual humano e não aponta de maneira nenhuma a saída dele, mas sim, pelo contrário, a garantia de condições mais favoráveis neste próprio estado , enquanto que a iniciação tem como meta essencialmente transcender as possibilidades deste estado e fazer efetivamente possível a passagem aos estados superiores, e inclusive, finalmente, conduzir o ser além de todo estado condicionado, qualquer que seja.

Disso resulta que, no concernente à iniciação, a simples comunicação com os estados superiores não pode ser considerada como um fim, mas tão somente como um ponto de partida: se esta comunicação deve ser estabelecida primeiro pela ação de uma influência espiritual, é para permitir depois tomar a posse efetiva desses estados, e não simplesmente, como na ordem religiosa, para fazer descender sobre o ser uma «graça» que o liga a eles de uma certa maneira, mas sem lhe fazer penetrar neles. Para expressá-lo de uma maneira que será talvez mais facilmente compreensível, diremos que se, por exemplo, alguém pode entrar em relação com os anjos, sem deixar por isso de estar encerrado em sua condição de indivíduo humano, por isso não estará mais avançado do ponto de vista iniciático ; aqui não se trata de comunicar com outros seres que estão em um estado «angélico», mas sim de alcançar e de realizar a própria pessoa tal estado supra-individual, não, bem entendido, enquanto indivíduo humano, o que seria evidentemente absurdo, excetuando que o ser que se manifesta como indivíduo humano em certo estado, tem também nele as possibilidades de todos outros estados. Por conseguinte, toda realização iniciática é essencial e puramente «interior», ao contrário dessa «saída de si» que constitui o «êxtase» no sentido próprio e etimológico desta palavra ; e essa não é certamente a única diferença, mas ao menos uma das grandes diferenças que existem entre os estados místicos, que pertencem inteiramente ao domínio religioso, e os estados iniciáticos. De fato, é a isso ao qual é necessário voltar sempre em definitivo, já que a confusão do ponto de vista iniciático com o ponto de vista místico, cujo caráter particularmente insidioso tivemos que sublinhar do começo, tem a natureza de confundir alguns espíritos que não se deixariam apanhar nas deformações mais grosseiras das pseudo-iniciações modernas, e que inclusive poderiam talvez chegar a compreender sem muita dificuldade o que é verdadeiramente a iniciação, se não encontrassem em seu caminho estes enganos sutis que bem parecem estar postos aí expressamente para lhes desviar de tal compreensão.

****

Notas:

1) Este ponto de vista é concretamente o da maioria dos maçons atuais, e, ao mesmo tempo, é também sobre o mesmo terreno exclusivamente «social» onde se colocam a maior

parte daqueles que lhes combatem, o que prova também que as organizações iniciáticas não dão pé aos ataques do exterior a não ser na medida mesma de sua degeneração.

2) Cf. O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XXXV.

3) Segundo a representação geométrica que expusemos no Simbolismo da Cruz, estas modalidades de um mesmo estado são simples extensões que se desenvolvem no sentido horizontal, quer dizer, num mesmo nível, e não no sentido vertical segundo o que se marca a hierarquia dos estados superiores e inferiores do ser.

4) É para marcar bem isto e para evitar todo equívoco pelo que convém dizer «esoterismo islâmico» ou «esoterismo cristão», e não, como fazem alguns, «islamismo esotérico» ou «cristianismo esotérico»; é fácil compreender que nisso há algo mais que um simples matiz.

5) Sabe-se que a expressão «religião de mistérios» é uma das que aparecem constantemente na terminologia especial adotada pelos «historiadores das religiões».

6) Bem entendido, aqui se trata do estado humano considerado em sua integralidade, que compreende a extensão indefinida de seus prolongamentos extra-corporais.

7) Por isso é possível ver quanto se iludem aqueles que, por exemplo, querem atribuir um valor propriamente iniciático a alguns escritos como os de Swendenborg.

8) Além do mais, não se precisará dizer que esta «saída de si» não tem absolutamente nada de comum com a pretendida «saída em astral», que tem um papel tão grande nos delírios ocultistas.

* * *

Capítulo IV

Das Condições da Iniciação

Podemos voltar agora à questão das condições da iniciação, e diremos primeiro, embora a coisa possa parecer evidente, que a primeira destas condições é certa aptidão ou disposição natural, sem a qual todo esforço permaneceria vão, já que o indivíduo não pode desenvolver evidentemente mais que as possibilidades que leva nele desde a origem; esta aptidão, que faz o que alguns chamam o «iniciável», constitui propriamente a «qualificação» requerida por todas as tradições iniciáticas (1). Além disso, esta condição é a única que, em certo sentido, é comum à iniciação e ao misticismo, já que está claro que o místico deve ter, ele também, uma aptidão especial, embora inteiramente diferente da do «iniciável» e, inclusive, por alguns lados, até oposta; mas esta condição, para o místico, se for igualmente necessária, é mais que suficiente; não há nenhuma outra que deva ser adicionada a ela, e as circunstâncias fazem todo o resto, fazendo passar a sua discrição, da «potência» ao «ato», tais ou quais das possibilidades que comporte a disposição de que se trate. Isto resulta diretamente desse caráter de «passividade» de que falamos mais atrás: efetivamente, em parecido caso, não poderia tratar-se de um esforço ou de um trabalho pessoal qualquer, que o místico nunca terá que efetuar, e do qual, inclusive, deverá guardar-se cuidadosamente, como de algo que estaria em oposição com sua «via» (2), enquanto que, ao contrário, no que respeita à iniciação, e em razão de seu caráter «ativo», tal trabalho constitui outra condição não menos estritamente necessária que a primeira, e sem a qual a passagem da «potência» ao «ato», que é propriamente a «realização», não poderia cumprir-se de maneira nenhuma .(3)

Entretanto, isso não é ainda tudo: não fizemos, em suma, mais que desenvolver a distinção, exposta por nós ao começo, da «atividade» iniciática e da «passividade» mística, para tirar dela a conseqüência de que, para a iniciação, há uma condição que não existe e que não poderia existir no que concerne ao misticismo; mas há ainda outra condição não menos necessária da qual não falamos, e que se coloca de certo modo entre aquelas que acabamos de tratar. Esta condição, sobre a qual é necessário insistir, tanto mais quanto que os ocidentais, em geral, são bastante dados a ignorá-la ou a desconhecer sua importância, é inclusive, na verdade, a mais característica de todas, a que permite definir a iniciação sem equívoco possível, e não confundi-la com nenhuma outra coisa; por ela, este caso da iniciação está muito melhor delimitado do que o poderia estar no misticismo, para o qual não existe nada disso. É freqüentemente muito difícil, quando não completamente impossível, distinguir o falso misticismo do verdadeiro; o místico é, por definição mesma, um isolado e um «irregular», e às vezes nem ele mesmo sabe o que é verdadeiramente; e o fato de que nele não se trata de conhecimento em estado puro, mas sim, inclusive, o que é conhecimento real está sempre afetado por uma mescla de sentimento e de imaginação, está ainda muito longe de simplificar a questão; em todo caso, nisso há algo que escapa a todo controle, o que poderíamos expressar dizendo que, para o místico, não há nenhum «meio de reconhecimento» (4). Poder-se-ia dizer também que o místico não tem «genealogia», que é apenas uma espécie de «geração espontânea», e pensamos que estas expressões são fáceis de compreender sem mais explicações; após, como se atreveria alguém a afirmar sem nenhum gênero de dúvidas que alguma pessoa é autenticamente mística e que outra não é, quando todas as aparências podem ser sensivelmente as mesmas? Pelo contrário, as contrafações da iniciação sempre podem ser descobertas infalivelmente pela ausência da condição à qual acabamos de fazer alusão, e que não é outra que a vinculação a uma organização tradicional regular.

Há ignorantes que imaginam que alguém «se inicia» a si mesmo, o que é em certo modo uma contradição nos termos; esquecem, se é que o souberam alguma vez, que a palavra initium significa «entrada» ou «começo», confundem o fato mesmo da iniciação, entendida em seu sentido estritamente etimológico, com o trabalho que terá que levar a cabo ulteriormente para que essa iniciação, de virtual que foi a princípio, torne-se mais ou menos plenamente efetiva. Compreendida assim, a iniciação é o que todas as tradições concordam em designar como o «segundo nascimento»; e, como um ser poderia atuar por si mesmo antes de ter nascido? (5) Sabemos bem o que se poderá objetar a isso: se o ser estiver verdadeiramente «qualificado», leva já nele as possibilidades que se tratam de ser desenvolvidas; por que, se isso for assim, não as poderia realizar por seu próprio esforço, sem nenhuma intervenção exterior? Isso, efetivamente, uma coisa que é permissível considerar teoricamente, a condição de concebê-la como o caso de um homem «duas vezes nascido» do primeiro momento de sua existência individual; mas, se nisso não há impossibilidade de princípio, ainda assim não há menos uma impossibilidade de fato, no sentido de que isso é contrário à ordem estabelecida para nosso mundo, ao menos em suas condições atuais. Não estamos na época primitiva em que todos os homens possuíam normal e espontaneamente um estado que hoje em dia está vinculado a um alto grau de iniciação (6); e além disso, para falar a verdade, a própria palavra iniciação, em tal época, não podia ter nenhum sentido. Estamos no Kali-Yuga, quer dizer, em um tempo onde o conhecimento espiritual tornou-se oculto, e onde somente alguns podem lhe alcançar ainda, providenciado que se coloquem nas condições requeridas para lhe obter; agora bem, uma

dessas condições é precisamente esta da qual falamos, tal como outra condição é um esforço que os homens das primeiras idades tampouco tinham necessidade alguma, posto que o desenvolvimento espiritual se cumpria neles tão naturalmente como o desenvolvimento corporal.

Assim, trata-se de uma condição cuja necessidade se impõe de conformidade com as leis que regem nosso mundo atual; e, para fazê-lo compreender melhor, podemos recorrer aqui a uma analogia: todos os seres que se desenvolverão no curso de um ciclo estão contidos no começo, no estado de germens sutis, no «Ovo do Mundo»; após, por que não foram nascer no estado corporal por si mesmos e sem pais? Isso tampouco é uma impossibilidade absoluta, e se pode conceber um mundo onde isso seja assim; mas, de fato, esse mundo não é o nosso. Reservamos, bem entendido, a questão das anomalias; pode que haja casos excepcionais de «geração espontânea», e, na ordem espiritual, nós mesmos aplicamos faz um momento esta expressão ao caso místico; mas dissemos também que este é um «irregular», enquanto que a iniciação é algo essencialmente «regular», que não tem nada que ver com as anomalias. Também seria mister saber exatamente até onde podem chegar estas; elas também, devem entrar em definitivo em alguma lei, já que todas as coisas só podem existir como elementos da ordem total e universal. Isso apenas, caso se queira refletir nisso, poderia bastar para fazer pensar que os estados realizados pelo místico não são precisamente os mesmos que os do iniciado, e que, se sua realização não está submetida às mesmas leis, é porque se trata efetivamente de algo diferente; mas podemos deixar agora inteiramente de lado o caso do misticismo, sobre o que já dissemos o bastante para aquilo que nos propomos estabelecer, para apenas considerar já exclusivamente o da iniciação.

Efetivamente, fica apurar o papel da vinculação a uma organização tradicional que, bem entendido, não poderia dispensar de maneira nenhuma do trabalho interior que cada um só pode cumprir por si mesmo, mas que é requerido, como condição prévia, para que este próprio trabalho possa produzir efetivamente seus frutos. Deve se compreender bem, a partir de agora, que aqueles que foram constituídos como os depositários do conhecimento iniciático não podem lhe comunicar de uma maneira mais ou menos comparável à maneira em que um professor, no ensino profano, comunica a seus alunos fórmulas livrescas que eles não terão mais que armazenar em sua memória; aqui se trata de algo que, em sua essência mesma, é propriamente «incomunicável», posto que são estados que deverão ser realizados interiormente. O que se pode ensinar, são unicamente métodos preparatórios para a obtenção desses estados; o que pode ser proporcionado desde fora a este respeito é, em suma, uma ajuda, um apoio que facilita grandemente o trabalho que terá que cumprir, e também um controle que descarta os obstáculos e os perigos que podem se apresentar; tudo isso está muito longe de ser desdenhável, e aquele que seja privado disso correria muito risco de desembocar em um fracasso, mas isso não justificaria ainda inteiramente o que dissemos quando falamos que uma condição necessária. Assim, não é isso o que temos em vista, ao menos de uma maneira imediata; tudo isso apenas intervém secundariamente, e de certo modo a título de conseqüências, depois da iniciação entendida em seu sentido mais estrito, tal como o indicamos mais atrás, e quando se trata de desenvolver efetivamente a virtualidade que ela constitui; mas ainda é necessário, acima de tudo, que esta virtualidade preexista. Assim, é de outro modo como deve ser entendida a transmissão iniciática propriamente dita, e não poderíamos caracterizar melhor senão dizendo que ela é essencialmente a transmissão de uma influência espiritual; teremos que voltar de novo

sobre isto mais amplamente, mas, no momento, limitar-nos-emos a determinar mais exatamente o papel que tem esta influência, entre a aptidão natural previamente inerente ao indivíduo, e o trabalho de realização que cumprirá a seguir.

Fizemos observar em outra parte que as fases da iniciação, do mesmo modo que as da «Grande Obra» hermética, que não é no fundo mais que uma de suas expressões simbólicas, reproduzem as do processo cosmogônico (7); esta analogia, que se funda diretamente sobre a do «microcosmo» com o «macrocosmo», permite, melhor que toda outra consideração, esclarecer a questão tratada no presente. Pode-se dizer, efetivamente, que as aptidões ou possibilidades incluídas na natureza individual são primeiro, em si mesmas, apenas uma matéria prima, quer dizer, uma pura potencialidade, onde não há nada de desenvolvido ou diferenciado (8) ; é então o estado caótico e tenebroso que o simbolismo iniciático faz corresponder precisamente ao mundo profano, e no qual se encontra o ser que não chegou ainda ao «segundo nascimento». Para que esse caos possa começar a tomar forma e a organizar-se, é mister que uma vibração inicial lhe seja comunicada pelas potências espirituais, que a Gênese hebraica designa como os Elohim; esta vibração, é o Fiat Lux que ilumina o caos, e que é o ponto de partida necessário de todos os desenvolvimentos ulteriores; e, do ponto de vista iniciático, esta iluminação está constituída precisamente pela transmissão da influência espiritual da qual acabamos de falar (9) . Após, e pela virtude desta influência, as possibilidades espirituais do ser já não são a simples potencialidade que eram antes; tornaram-se uma virtualidade disposta a desenvolver-se em ato nas diversas etapas da realização iniciática.

Podemos resumir tudo o que precede dizendo que a iniciação implica três condições que se apresentam em modo sucessivo, e que se poderiam fazer corresponder respectivamente aos três termos de «potencialidade», de «virtualidade» e de «atualidade»: 1.º a «qualificação», constituída por algumas possibilidades inerentes à natureza própria do indivíduo, e que são a matéria prima sobre a qual deverá efetuar o trabalho iniciático; 2.º, a transmissão, mediante a vinculação a uma organização tradicional, de uma influência espiritual que dá ao ser a «iluminação» que lhe permitirá ordenar e desenvolver essas possibilidades que leva nele; 3.º, o trabalho interior pelo qual, com a participação de «ajudas» ou de «suportes» exteriores, se houver lugar para isso, e sobretudo nas primeiras etapas, este desenvolvimento será realizado gradualmente, fazendo passar o ser, de degrau em degrau, através dos diferentes graus da hierarquia iniciática, para lhe conduzir à meta final da «Liberação» ou da «Identidade Suprema».

****

Notas:

1) Além disso, pelo estudo especial que faremos a seguir da questão das qualificações iniciáticas, ver-se-á que esta questão apresenta, na realidade, aspectos muito mais complexos do que se poderia acreditar a primeira vista e se alguém se ativesse unicamente à noção muito geral que damos aqui dela.

2) Também os teólogos vêem de boa vontade, e não sem razão, um «falso místico» naquele que busca, por um esforço qualquer, obter visões ou outros estados extraordinários, embora esse esforço se limite sozinho à manutenção de um simples desejo.
3) Disso resulta, entre outras conseqüências, que os conhecimentos da ordem doutrinal, que são indispensáveis ao iniciado, e cuja compreensão teórica é para ele uma condição preliminar de toda «realização», pode lhe faltar inteiramente ao místico; daí vem freqüentemente, neste, além da possibilidade de enganos e de confusões múltiplas, uma estranha incapacidade de expressar-se inteligivelmente. Além disso, deve se entender bem que os conhecimentos tratados não têm absolutamente nada que ver com tudo o que apenas é instrução exterior ou «saber» profano, que aqui não tem nenhum valor, assim como o explicaremos também depois, e que inclusive, tendo em conta o que é a educação moderna, seria mais um obstáculo que uma ajuda em muitos casos; um homem pode muito bem não saber ler nem escrever e alcançar não obstante os graus mais altos da iniciação, e tais casos não são extremamente raros no oriente, enquanto que há «sábios» e inclusive «gênios», segundo a maneira de ver do mundo profano, que não são «iniciáveis» em nenhum grau.
4) Com isto não entendemos palavras ou signos exteriores e convencionais, mas sim aquilo do que tais meios não são em realidade mais que a representação simbólica.
5) Recordamos aqui o elementar adágio escolástico: «para atuar, é mister ser».
6) É o que indica, na tradição hindu, a palavra Hamsa, dada como o nome da casta única que existia na origem, e que designa propriamente um estado que é ativarna, quer dizer, além da distinção das castas atuais.
7) Ver O Esoterismo do Dante, concretamente pp. 63-64 e 94, (ed. francesa).
8)Não se precisará dizer que, falando rigorosamente, não é uma materia prima mais que num sentido relativo, não no sentido absoluto; mas esta distinção não importa sob o ponto de vista no qual nos colocamos aqui, e além disso é a mesma coisa para a materia prima de um mundo tal como o nosso que, ao estar já determinada de certa maneira, não é na realidade, em relação à substância universal, mais que uma matéria secunda (cf. O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. II), de sorte que, inclusive sob esta relação, a analogia com o desenvolvimento de nosso mundo a partir do caos inicial é verdadeiramente exata.
9) Daí vêm expressões como as de «dar a luz» e «receber a luz», empregadas para designar, em relação ao iniciador e ao iniciado respectivamente, a iniciação no sentido restrito, quer dizer, a própria transmissão tratada aqui. Observar-se-á também, no que concerne aos Elohim, que o número setenário que lhes é atribuído está em relação com a constituição das organizações iniciáticas, que deve ser efetivamente uma imagem da própria ordem cósmica.

* * *

Capítulo V

Da Regularidade Iniciática

A vinculação a uma organização tradicional regular, dissemos, não é somente uma condição necessária da iniciação, mas também, inclusive, o que constitui a iniciação no sentido mais estrito, tal como a define a etimologia da palavra que a designa, e é o que se representa por toda parte como um «segundo nascimento», ou como uma «regeneração».

«Segundo nascimento», porque abre ao ser um mundo diferente daquele onde se exerce a atividade de sua modalidade corporal, mundo que será para ele o campo de desenvolvimento de possibilidades de uma ordem superior; «regeneração», porque assim restabelece a este ser a prerrogativas que eram naturais e normais nas primeiras idades da humanidade, quando esta ainda não se afastara da espiritualidade original para afundar-se cada vez mais na materialidade, como devia fazê-lo no curso das épocas ulteriores, e porque deve lhe conduzir, como primeira etapa essencial de sua realização, à restauração nele do «estado primitivo», que é a plenitude e a perfeição da individualidade humana, e que reside no ponto central, único e invariável, de onde o ser poderá elevar-se depois para os estados superiores.

É-nos mister insistir ainda a este respeito sobre um ponto capital: a vinculação de que se trata deve ser real e efetiva, e que uma suposta vinculação «ideal», tal como alguns se agradaram às vezes em considerá-la em nossa época, é inteiramente vã e de efeito nulo (1). Isso é fácil de compreender, posto que se trata propriamente da transmissão de uma influência espiritual, que deve se efetuar segundo leis definidas; e essas leis, embora sejam evidentemente diferentes daquelas que regem as forças do mundo corporal, não são por isso menos rigorosas, e apresentam inclusive com estas últimas, apesar das diferenças profundas que as separam, uma certa analogia, em virtude da continuidade e da correspondência que existem entre todos os estados, ou graus, da Existência universal. Esta analogia é a que nos permitiu, por exemplo, falar de «vibração» a propósito do Fiat Lux, pelo qual é iluminado e ordenado o caos das potencialidades espirituais, embora não se trate de modo algum de uma vibração de ordem sensível como as que estudam os físicos, como tampouco a «luz» da que se fala pode ser identificada com a que é apreendida pela faculdade visual do organismo corporal (2); mas estas maneiras de falar, embora sejam necessariamente simbólicas, posto que estão fundadas sobre uma analogia ou sobre uma correspondência, por isso não são menos legítimas nem estão menos justificadas, já que esta analogia e esta correspondência existem muito realmente na própria natureza das coisas e vão inclusive, em um certo sentido, muito mais longe do que se poderia supor (3). Teremos que voltar de novo, mais amplamente, sobre estas considerações quando falarmos dos ritos iniciáticos e de sua eficácia; no momento, basta-nos reter que nisso há leis que é mister forçosamente ter em conta, sendo que a falta disso o resultado apontado não poderia ser alcançado, da mesma maneira que um efeito físico não pode ser obtido se algo não se coloca nas condições requeridas em virtude das leis às quais está submetida sua produção; e, desde que se trata de operar efetivamente uma transmissão, isso implica manifestamente um contato real, qualquer que sejam as modalidades pelas quais possa ser estabelecido, modalidades que estarão determinadas naturalmente por essas leis de ação das influências espirituais às quais acabamos de fazer alusão.

Desta necessidade de um vinculação efetivo resultam imediatamente várias conseqüências extremamente importantes, seja no que concerne ao indivíduo que aspira à iniciação, seja no que concerne às próprias organizações iniciáticas; e são essas conseqüências as que nos propomos examinar agora. Sabemos que há pessoas, e muitas inclusive, a quem estas considerações parecerão muito pouco agradáveis, seja porque perturbarão a idéia muito cômoda e «simplista» que formaram da iniciação, seja porque destruirão algumas pretensões injustificadas e algumas asserções mais ou menos interessadas, mas desprovidas de toda autoridade; mas estas são coisas nas quais não

poderíamos nos deter por pouco que seja, posto que não temos e não podemos ter, aqui como sempre, nenhuma outra preocupação que a da verdade.

Primeiro, no que concerne ao indivíduo, é evidente que, segundo o que acaba de ser dito, sua intenção de ser iniciado, inclusive admitindo que seja verdadeiramente para ele a intenção de vincular-se a uma tradição da qual pode ter algum conhecimento «exterior», não poderia bastar de maneira nenhuma por si mesma para lhe assegurar a iniciação real (4) . De fato, nisto não se trata de «erudição», que, como tudo o que depende do saber profano, aqui não tem nenhum valor; e não se trata tampouco de sonho ou de imaginação, como tampouco de quaisquer aspirações sentimentais. Se, para poder chamar-se iniciado, bastasse lendo livros, embora sejam as Escrituras sagradas de uma tradição ortodoxa, acompanhadas inclusive, caso se queira, de seus comentários mais profundamente esotéricos, ou pensando mais ou menos vagamente em alguma organização passada, ou presente, à qual alguém atribui complacentemente, e tão mais facilmente quanto pior conhecida seja, seu próprio «ideal» (esta palavra que se emprega em nossos dias para qualquer propósito, e que, significando tudo o que se quer, no fundo, não significa nada), seria verdadeiramente muito fácil; e a questão prévia da «qualificação» se encontraria por isso mesmo inteiramente suprimida, já que cada um, ao ser levado naturalmente a estimar-se «bem e devidamente qualificado», e ao ser assim, ao mesmo tempo, juiz e parte em sua própria causa, descobriria certamente sem esforço excelentes razões (excelentes ao menos a seus próprios olhos e segundo as idéias particulares que se forjou) para se considerar como iniciado sem mais formalidades, e já não vemos sequer por que teria que deter-se em tão boa via, e teria que vacilar em se atribuir de uma vez só os graus mais transcendentes. Aqueles que se imaginam que alguém «se inicia» a si mesmo, como o dizíamos precedentemente, refletiram alguma vez nessas conseqüências mais irritantes que implica sua afirmação? Nessas condições, não mais seleção nem controle, não mais «meios de reconhecimento», no sentido em que já empregamos esta expressão, não mais hierarquia possível, e, bem entendido, não mais transmissão de nada; em uma palavra, não mais nada do que caracteriza essencialmente a iniciação e do que a constitui de fato; e entretanto isso é o que alguns, com uma surpreendente inconsciência, ousam apresentar como uma concepção «modernizada» da iniciação (bem modernizada, de fato, e certamente bem digna dos «ideais» laicos, democráticos e igualitários), sem suspeitar sequer que, em lugar de haver ao menos iniciados virtuais, o que depois de tudo é ainda algo, assim já não haveria mais que simples profanos que se dariam indevidamente por iniciados.

Mas deixemos estas divagações, que podem parecer desdenháveis; se acreditamos dever falar um pouco sobre isso, é porque a incompreensão e a desordem intelectual que caracterizam desafortunadamente a nossa época permitem propagar-se com uma deplorável facilidade. O que é mister compreender bem é que, desde de que se fale de iniciação, tratam-se exclusivamente de coisas sérias e de realidades «positivas», diríamos de boa vontade se os «cientificistas» profanos não tivessem abusado tanto desta palavra; que se aceitem estas coisas tais como são, ou que já não se fale absolutamente de iniciação; não vemos nenhum termo médio possível entre estas duas atitudes, e valeria mais renunciar francamente a toda iniciação que dar seu nome ao que não seria mais que uma vã paródia, sem falar sequer das aparências exteriores que procuram proteger também a algumas outras imposturas das quais teremos que falar em seguida.

Para voltar de novo para o que foi o ponto de partida desta digressão, diremos que é mister que o indivíduo tenha não só a intenção de ser iniciado, mas também seja «aceito» por uma organização tradicional regular, que tenha qualidade para lhe conferir a iniciação (5), quer dizer, para lhe transmitir a influência espiritual sem cujo concurso, apesar de todos seus esforços, seria-lhe impossível chegar a se liberar das limitações e das travas do mundo profano. Pode acontecer que, em razão de sua falta de «qualificação», sua intenção, por sincera que possa ser, não encontre nenhuma resposta, já que a questão não é essa, e em tudo isto não se trata em modo algum de «moral», mas sim unicamente de regras «técnicas» que se referem a leis «positivas» (repetimos esta palavra a falta de encontrar outra mais adequada para isso), e que se impõem com uma necessidade tão inelutável como se impõem, em outra ordem, as condições físicas e mentais indispensáveis para o exercício de algumas profissões.

Em caso parecido, jamais poderá considerar-se como iniciado, sejam quais forem os conhecimentos teóricos que chegue a adquirir em outras partes; e, além do mais, terá que supor que, inclusive sob este aspecto, nunca irá muito longe (falamos naturalmente de uma compreensão verdadeira, embora ainda exterior, e não da simples erudição, quer dizer, de uma acumulação de noções que chama apenas pela memória, tal como acontece no ensino profano), já que o conhecimento teórico mesmo, para ultrapassar um certo grau, supõe já normalmente a «qualificação» requerida para se obter a iniciação que lhe permitirá transformar-se, pela «realização» interior, em conhecimento efetivo, e assim a ninguém poderia se impedir de desenvolver as possibilidades que leva verdadeiramente em si mesmo; em definitivo, não são descartados mais que aqueles que se iludem por sua própria conta, acreditando poder obter algo que, na realidade, encontra-se como incompatível com sua natureza individual.

Passando agora ao outro lado da questão, quer dizer, ao que se refere às organizações iniciática mesmas, diremos isto: é muito evidente que não se pode transmitir mais que aquilo que se possui; por conseguinte, é mister necessariamente que uma organização seja efetivamente depositária de uma influência espiritual para poder comunicá-la aos indivíduos que se vinculam a ela; e isto exclui imediatamente todas as formações pseudo-iniciáticas, tão numerosas em nossa época, e desprovidas de todo caráter autenticamente tradicional. De fato, nestas condições uma organização iniciática não poderia ser o produto de uma fantasia individual; não pode estar fundada, à maneira de uma associação profana, sobre a iniciativa de algumas pessoas que decidem reunir-se adotando umas formas quaisquer; e, inclusive se essas formas não são inventadas completamente, mas sim tiradas de ritos realmente tradicionais dos quais seus fundadores tenham tido algum conhecimento por «erudição», por isso não serão mais válidas, já que, a falta de filiação regular, a transmissão da influência espiritual é impossível e inexistente, de sorte que, em semelhante caso, não se trataria mais que de uma vulgar falsificação da iniciação.

Com maior razão é assim quando não se trata mais que de reconstituições puramente hipotéticas, por não dizer imaginárias, de formas tradicionais desaparecidas de um tempo mais ou menos remoto, como as do antigo o Egito ou as da Caldéia, por exemplo; e, inclusive se houvesse no emprego de tais formas uma vontade séria de vincular-se à tradição a qual pertenceram, não seriam, por causa disso, mais eficazes, já que alguém só pode se vincular, na realidade, a algo que tem uma existência atual, e ainda é

mister para tal, como o dizíamos no que concerne aos indivíduos, ser «aceito» pelos representantes autorizados da tradição referente, de tal sorte que uma organização aparentemente nova só poderá ser legítima se for como um prolongamento de uma organização lhe preexista, de maneira que mantenha, sem nenhuma interrupção, a continuidade da «cadeia» iniciática.

Em tudo isto, só fazemos, em suma, apenas expressar em outros termos e mais explicitamente o que já dissemos logo acima sobre a necessidade de uma vinculação efetiva e direta e sobre a vaidade de uma vinculação «ideal»; e, a este respeito, é mister não se deixar enganar pelas denominações que se atribuem algumas organizações, denominações às quais não têm nenhum direito, mas com as quais tentam dar uma aparência de autenticidade. Assim, para retomar um exemplo que já citamos em outras ocasiões, existe uma multidão de agrupamentos, de origem muito recente, que se intitulam «rosacrucianos», sem ter tido jamais o menor contato com os Rosa-Cruzes, bem entendido, ainda que por alguma via indireta e desviada, e sem sequer saber o que estes foram na realidade, posto que são representados quase invariavelmente como tendo constituído uma «sociedade», o que é um engano grosseiro e também especificamente moderno. Freqüentemente, é mister não ver aí mais que a necessidade de se adornar com um título impressionante ou a vontade de se impor aos ingênuos; mas, inclusive, em se considerando o caso mais favorável, quer dizer, ao se admitir que a constituição de alguns desses agrupamentos procede de um desejo sincero de vincular-se «idealmente» aos Rosa-Cruzes, isso não será ainda, sob o ponto de vista iniciático, mais que puro nada. Além disso, o que dizemos sobre este exemplo particular se aplica igualmente a todas as organizações inventadas pelos ocultistas e demais «neo-espiritualistas» de todo gênero e de todas denominações, organizações que, sejam quais sejam suas pretensões, não podem, em toda verdade, ser qualificadas mais que de «pseudo-iniciáticas», já que não têm absolutamente nada real que transmitir, e já que o que apresentam não é mais que uma contrafação, e inclusive, muito freqüentemente, uma paródia ou uma caricatura da iniciação (6).

Adicionamos ainda, como outra conseqüência do precedente, que, ainda que se trate de uma organização autenticamente iniciática, seus membros não têm o poder de trocar suas formas a seu gosto ou de as alterar no que têm de essencial; isso não exclui algumas possibilidades de adaptação às circunstâncias, que, aliás, impõem-se aos indivíduos antes que derivadas de sua vontade, mas que, em todo caso, estão limitadas pela condição de não atentar contra os meios pelos quais são asseguradas a conservação e a transmissão da influência espiritual da qual é depositária a organização considerada; se esta condição não fosse observada, resultaria disso uma verdadeira ruptura com a tradição, o que faria com que esta organização perdesse sua «regularidade». Além disso, uma organização iniciática não pode incorporar validamente a seus ritos elementos tomados de formas tradicionais diferentes daquela segundo a qual está constituída regularmente (7); tais elementos, cuja adoção teria um caráter completamente artificial, não representariam mais que simples fantasias redundantes, sem nenhuma eficácia do ponto de vista iniciático, e que, por conseguinte, não adicionariam absolutamente nada real, senão que, melhor dizendo, sua presença só poderia ser inclusive, em razão de sua heterogeneidade, uma causa de perturbação e de desarmonia; aliás, o perigo de tais mesclas está longe de estar limitado unicamente ao domínio iniciático, e se trata de um ponto bastante importante para merecer ser tratado à parte. As leis que presidem o manejo das influências espirituais são algo muito

complexo e muito delicado como para que aqueles que não têm disso um conhecimento suficiente possam permitir-se impunemente contribuir com modificações mais ou menos arbitrárias a formas rituais nas quais tudo tem sua razão de ser, e cujo alcance exato corre muito risco de se lhes escapar.

O que resulta claramente de tudo isso, é a nulidade das iniciativas individuais quanto à constituição das organizações iniciáticas, seja no que concerne a sua prórpia origem, seja sob a relação das formas que revestem; e se pode destacar a propósito disto que, de fato, não existem formas rituais tradicionais às quais se lhes possa atribuir como autores indivíduos determinados. É fácil compreender que isso seja assim, ao se refletir que a meta essencial e final da iniciação ultrapassa o domínio da individualidade e de suas possibilidades particulares, o que seria impossível se para isso se estivesse reduzido a meios de ordem puramente humano; assim, desta simples consideração, e sem ir sequer ao fundo das coisas, pode-se concluir imediatamente que é mister a presença de um elemento «não-humano», e tal é, de fato, o caráter da influência espiritual cuja transmissão constitui a iniciação propriamente dita.

* * *

Notas:

(1) Para alguns exemplos desta suposta vinculação «ideal», pela qual alguns chegam até pretender fazer reviver formas tradicionais inteiramente desaparecidas, ver O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XXXVI; pelo resto, voltaremos sobre isso um pouco mais adiante.
(2) Aliás, expressões como as de «Luz inteligível» e «Luz espiritual», ou outras expressões equivalentes a essas, são bem conhecidas em todas as doutrinas tradicionais, tanto ocidentais quanto orientais; e, a este propósito, recordaremos somente, de uma maneira mais particular, a assimilação na tradição islâmica, do Espírito (Er-Rûh), em sua própria essência, à luz (En-Nûr).
(3) É a incompreensão de uma tal analogia, tomada equivocadamente por uma identidade, a qual, junto à constatação de uma certa semelhança nos modos de ação e nos efeitos exteriores, levou alguns a fazer uma concepção errônea e mais ou menos grosseiramente materializada, não só das influências psíquicas ou sutis, mas também das influências espirituais mesmas, assimilando-as pura e simplesmente a forças «físicas», no sentido mais restrito desta palavra, tais como a eletricidade ou o magnetismo; e desta mesma incompreensão pôde vir também, ao menos em parte, a idéia muito estendida de procurar estabelecer aproximações entre os conhecimentos tradicionais e os pontos de vista da ciência moderna e profana, idéia absolutamente vã e ilusória, posto que são coisas que não pertencem ao mesmo domínio, e posto que, além disso, o ponto de vista profano em si mesmo é propriamente ilegítimo. — Cf. O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XVII.
(4) Com isso entendemos não só a iniciação plenamente efetiva, mas também, inclusive, a simples iniciação virtual, segundo a distinção que há lugar a fazer a este respeito e sobre a qual teremos que voltar mais adiante de uma maneira mais precisa.

(5) Com isso não queremos dizer somente que se deve tratar de uma organização propriamente iniciática, a exclusão de qualquer outra variedade de organização tradicional, o que é em suma muito evidente, mas também que esta organização não deve depender de uma forma tradicional a qual, em sua parte exterior, o indivíduo em questão seja estranho; há casos inclusive nos quais o que se poderia chamar a «jurisdição» de uma organização iniciática é ainda mais limitada, como o de uma iniciação baseada sobre um ofício, e que só pode ser conferida a indivíduos pertencentes a dito ofício ou que tenham com ele ao menos alguns laços bem definidos.
(6) Investigações que devemos fazer sobre este tema, em um tempo já longínquo, conduziram a uma conclusão formal e indubitável que devemos expressar aqui claramente, sem nos preocupar dos furores que a mesma pode arriscar-se a suscitar por diversos lados: se ficar à parte o caso da sobrevivência possível de alguns raros agrupamentos de hermetismo cristão da idade Média, aliás, extremamente restritas, é um fato que, de todas as organizações com pretensões iniciáticas que estão atualmente estendidas no mundo ocidental, não há mais que duas que, por decadentes que estejam uma e outra, conseqüência da ignorância e da incompreensão da imensa maioria de seus membros, podem reivindicar uma origem tradicional autêntica e uma transmissão iniciática real; estas duas organizações, que, para falar a verdade, não foram primitivamente mais que uma só, embora com ramos múltiplos, são o Companheirismo e a Maçonaria. Todo o resto não é mais que fantasia ou charlatanismo, quando não serve inclusive para dissimular algo pior; e nesta ordem de idéias, não há invenção, por absurda ou por extravagante que seja, que não tenha em nossa época alguma possibilidade de triunfar e de ser tomada a sério, dos delírios ocultistas sobre as «iniciações no astral» até o sistema americano, de intenções sobretudo «comerciais», das pretendidas «iniciações por correspondência»!
(7) É assim como, bastante recentemente, alguns quiseram tentar introduzir na Maçonaria, que é uma forma iniciática propriamente ocidental, elementos tomados a doutrinas orientais, dos que, aliás, não tinham mais que um conhecimento completamente exterior; encontrar-se-á um exemplo disso citado no Esoterismo de Dante Dêem, P. 20, ed. francesa.

* * *

Capítulo VI

Síntese e Sincretismo

Dizíamos há pouco que não só é inútil, mas também às vezes perigoso, mesclar elementos rituais pertencentes a formas tradicionais diferentes e que, além disso, isto não é verdade unicamente para o domínio iniciático ao qual o aplicamos aqui em primeiro lugar; efetivamente, a coisa é assim, na realidade, para todo o conjunto do domínio tradicional, e não acreditamos que careça de interesse considerar aqui esta questão em sua generalidade, embora isso possa parecer nos afastar um pouco das considerações que se referem mais diretamente à iniciação. Como a mescla da que se trata não representa mais que um caso particular do que se pode chamar propriamente «sincretismo», deveremos começar, sob este propósito, por precisar bem o que é necessário se entender por isso, tanto mais quanto que aqueles de nossos contemporâneos que pretendem estudar as doutrinas tradicionais sem penetrar de modo algum sua essência, e sobretudo aqueles que as consideram de um ponto de vista «histórico» e de pura erudição, têm freqüentemente uma fastidiosa tendência a

confundir «síntese» e «sincretismo». Esta precisão se aplica, de uma maneira completamente geral, tanto ao estudo «profano» das doutrinas de ordem exotérica, quanto às de ordem esotérica; além disso, a distinção entre umas e outras raramente se faz aí como deveria sê-lo, e é assim como a suposta «ciência das religiões» trata uma multidão de coisas que não têm nada de «religiosas», como por exemplo, assim como já o indicávamos mais atrás, os mistérios iniciáticos da Antigüidade. Esta «ciência» afirma claramente seu caráter «profano», no pior sentido da palavra, ao propor como princípio que aquele que está fora de toda religião, e que, por conseguinte, não pode ter da religião (e diríamos, melhor, da tradição, sem especificar nenhuma modalidade particular da mesma) mais que um conhecimento completamente exterior, é o único qualificado para ocupar-se dela «cientificamente». A verdade é que, sob um pretexto de conhecimento desinteressado, dissimula-se uma intenção claramente anti-tradicional: trata-se de uma «crítica» destinada acima de tudo, no espírito de seus promotores, e menos conscientemente talvez naqueles que lhes seguem, a destruir toda tradição, posto que, expressamente, não querem ver nela mais que um conjunto de fatos psicológicos, sociais ou outros, mas em todo caso puramente humanos. Além disso, não insistiremos mais sobre isto, já que, além de que já tivemos bastante freqüentemente a ocasião de falar disso em outras partes, no presente não nos propomos mais que assinalar uma confusão que, embora muito característica dessa mentalidade especial, evidentemente pode existir também independentemente desta intenção anti-tradicional.

O «sincretismo», entendido em seu verdadeiro sentido, não é nada mais que uma simples justaposição de elementos de proveniências diversas, juntados «desde fora», por assim dizer, sem que nenhum princípio de ordem mais profunda venha a lhes unificar. É evidente que tal «ensambladura» não pode constituir realmente uma doutrina, como tampouco um montão de pedras constitui um edifício; e, se der às vezes a ilusão disso a quem não considera mais que levianamente, esta ilusão não poderia resistir a um exame que fora um pouco sério. Não há necessidade de ir muito longe para encontrar autênticos exemplos deste sincretismo: as modernas contrafações da tradição, como o ocultismo e o teosofismo, não são outra coisa no fundo (1): noções fragmentárias tomadas a diferentes formas tradicionais, e geralmente mal compreendidas e mais ou menos deformadas, encontram-se mescladas aí a concepções pertencentes à filosofia e à ciência profana. Há também teorias filosóficas formadas quase inteiramente de fragmentos de outras teorias, e aqui o sincretismo toma habitualmente o nome de «ecletismo»; mas este caso é em suma menos grave que o precedente, porque não se trata mais que de filosofia, quer dizer, de um pensamento profano que, ao menos, não procura fazer-se passar por outra coisa que o que é.

O sincretismo, em todos os casos, é sempre um procedimento essencialmente profano, por sua própria «exterioridade»; e não só não é uma síntese, mas sim, num certo sentido, é justamente o contrário. Efetivamente, a síntese, por definição, parte dos princípios, quer dizer, pelo que há mais interior; poder-se-ia dizer que vai do centro à circunferência, enquanto que o sincretismo fica na própria circunferência, na pura multiplicidade, de certo modo «atômica», e de detalhe indefinido de elementos tomados um a um, considerados em si mesmos e por si mesmos, e separados de seu princípio, quer dizer, de sua verdadeira razão de ser. Assim, o sincretismo tem um caráter completamente analítico, queira-o ou não; é certo que ninguém fala tão freqüentemente nem tão prazerosamente de síntese como alguns «sincretistas», mas isso não prova mais que uma

coisa: que sentem que, se reconhecessem a natureza real de suas teorias compostas, confessariam por isso mesmo que não são os depositários de nenhuma tradição, e que o trabalho ao qual se livraram não difere em nada do que poderia fazer o primeiro «buscador» recém-chegado que juntasse, mal ou bem, as noções variadas que tivesse tirado dos livros.

Se esses têm um interesse evidente em fazer passar um sincretismo por uma síntese, o engano daqueles de quem falávamos no começo se produz geralmente em sentido inverso: quando se encontram em presença de uma verdadeira síntese, rara vez deixam de qualificá-la de sincretismo. A explicação de tal atitude é muito simples no fundo: ao ficar no ponto de vista mais estreitamente profano e mais exterior que se pode conceber, não têm nenhuma consciência do que é de uma ordem diferente e, como não querem ou não podem admitir que algumas coisas se lhes escapam, procuram naturalmente reduzir tudo aos procedimentos que estão ao alcance de sua própria compreensão. Imaginando-se que toda doutrina é unicamente a obra de um ou de vários indivíduos humanos, sem nenhuma intervenção de elementos superiores (já que é mister não esquecer que esse é o postulado fundamental de toda sua «ciência»), atribuem a esses indivíduos o que eles seriam capazes de fazer em parecido caso; e, além disso, não se precisa dizer que não se preocupam de maneira nenhuma em saber se a doutrina que estudam a seu modo é ou não é a expressão da verdade, já que tal questão, não sendo «histórica», nem sequer é suscitada. Inclusive, é duvidoso que se lhes tenha vindo alguma vez a idéia de que possa haver uma verdade de uma ordem diferente que a simples «verdade de fato», a única que pode ser objeto de erudição; quanto ao interesse que tal estudo pode apresentar para eles nessas condições, devemos confessar que, para nós, é completamente impossível nos darmos conta disso, tendo em vista que isso depende de uma mentalidade que nos é estranha.

Seja como for, o que é particularmente importante destacar, é que a falsa concepção que quer ver sincretismo nas doutrinas tradicionais tem como conseqüência direta e inevitável o que se pode chamar a teoria das «apropriações»: quando se constata a existência de elementos similares em duas formas tradicionais diferentes, apressam-se a supor que uma delas deve havê-los tirado da outra. Bem entendido, nisso não se trata da origem comum das tradições, nem de sua filiação autêntica, com a transmissão regular e as adaptações sucessivas que ela implica; tudo isso, ao escapar inteiramente aos meios de investigação de que dispõe o historiador profano, não existe literalmente para ele. Quer falar unicamente de apropriações no sentido mais grosseiro da palavra, de uma espécie de cópia ou de plágio de uma tradição por outra com a qual tenha entrado em contato a conseqüência de circunstâncias completamente contingentes, de uma incorporação acidental de elementos desvinculados, que não respondem a nenhuma razão profunda (2); e é isso, efetivamente, o que implica a definição mesma do sincretismo. Além disso, ninguém se pergunta se é normal que uma mesma verdade receba expressões mais ou menos semelhantes ou ao menos comparáveis entre elas, independentemente de toda apropriação, e não podem perguntar-lhe posto que, como o dizíamos faz um momento, resolveu-se ignorar a existência desta verdade como tal. Por outra parte, esta última explicação seria insuficiente sem a noção da unidade tradicional primitiva, mas ao menos representaria certo aspecto da realidade; adicionaremos que não deve ser confundida de maneira nenhuma com outra teoria, não menos profana que a das «apropriações», embora de outro gênero, e que tem por objeto o que se conveio chamar a «unidade do espírito humano», entendendo-o num sentido exclusivamente psicológico, onde, de fato, não existe tal unidade, e

implicando, aí também, que toda doutrina não é mais que um simples produto desse «espírito humano», de sorte que este «psicologismo» não considera em maior medida a questão da verdade doutrinal do que o faz o «historicismo» dos partidários da explicação sincrética (3).

Assinalaremos também que a mesma idéia do sincretismo e das «apropriações», aplicada mais especialmente às Escrituras tradicionais, dá nascimento à busca de «fontes» hipotéticas, assim como à hipótese das «interpolações», que é, como se sabe, um dos maiores recursos da «crítica» em sua obra destrutiva, cuja única meta real é a negação de toda inspiração «supra-humana». Isto se vincula estreitamente à intenção anti-tradicional que indicávamos no começo; e o que é mister reter sobretudo aqui é a incompatibilidade de toda explicação «humanista» com o espírito tradicional, incompatibilidade que, no fundo, é, além de tudo, evidente, posto que não ter em conta o elemento «não humano» é desconhecer propriamente o que é a essência mesma da tradição, aquilo sem o qual já não há nada que mereça levar este nome. Por outra parte, basta recordar, para refutar a concepção sincretista, que toda doutrina tradicional tem necessariamente como centro e como ponto de partida o conhecimento dos princípios metafísicos, e que tudo o que comporta além disso, a título mais ou menos secundário, não é em definitivo mais que a aplicação desses princípios em diferentes domínios; isso equivale a dizer que é essencialmente sintética, e, segundo o que explicamos mais atrás, a síntese, por sua natureza mesma, exclui todo sincretismo.

Pode-se ir mais longe: se é impossível que haja sincretismo nas próprias doutrinas tradicionais, é igualmente impossível que o haja entre aqueles que as compreenderam verdadeiramente e que, por isso mesmo, compreenderam forçosamente também a vaidade de tal procedimento, assim como a [vaidade] de todos os outros que são próprios do pensamento profano; e não têm [aqueles que as compreenderam], além disso, nenhuma necessidade de recorrer a eles. Tudo o que está realmente inspirado pelo conhecimento tradicional procede sempre «do interior» e não «do exterior»; qualquer pessoa que tenha consciência da unidade essencial de todas as tradições pode, para expor e interpretar a doutrina, ter a seu dispor, segundo os casos, meios de expressão provenientes de formas tradicionais diversas, se estima que haja nisso alguma vantagem; mas nisso não haverá nunca nada que possa ser semelhante, de perto ou de longe, a um sincretismo qualquer ou ao «método comparativo» dos eruditos.

* * *

Notas:

1) Cf. O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XXXVI.

2) Como exemplo de aplicação desta maneira de ver as coisas que dependem do domínio esotérico e iniciático, podemos citar a teoria que quer ver no taçawwuf islâmico uma apropriação feita a a Índia, sob pretexto de que métodos similares se encontram em uma e

outra parte; evidentemente, os orientalistas que sustentam esta teoria jamais tiveram a idéia de perguntar se esses métodos não eram impostos, igualmente nos dois casos, pela natureza mesma das coisas, o que, não obstante, parece que deveria ser bastante fácil de compreender, ao menos para quem não tem nenhuma idéia preconcebida.

3) Cf. O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XIII.

* * *

Capítulo VII
Contra a Mescla das Formas Tradicionais

Como já dissemos em outra parte (1), segundo a tradição hindu, há duas maneiras opostas, uma inferior e a outra superior, de estar fora das castas: pode-se ser «sem casta» (avarna), no sentido «privativo», quer dizer, abaixo delas; e se pode ser «além das castas» (ativarna) ou acima delas, embora este segundo caso seja incomparavelmente mais raro que o primeiro, sobretudo nas condições da época atual (2). De uma maneira análoga, pode-se estar também aquém ou além das formas tradicionais: o homem «sem religião», por exemplo, tal como se encontra correntemente no mundo ocidental moderno, está incontestavelmente no primeiro caso; o segundo, pelo contrário, aplica-se exclusivamente àqueles que tomaram efetivamente consciência da unidade e da identidade fundamentais de todas as tradições; e, aqui também, este segundo caso apenas pode ser, atualmente, muito excepcional. Aliás, ter-se-á que compreender bem que, ao falar de consciência efetiva, queremos dizer que as noções simplesmente teóricas sobre esta unidade e esta identidade, embora estejam já certamente muito longe de ser desdenháveis, são completamente insuficientes para que alguém possa estimar ter ultrapassado a etapa onde é necessário aderir-se a uma forma determinada e ater-se estritamente a ela. Isto, bem entendido, não significa que aquele que está neste caso não deva esforçar-se ao mesmo tempo em compreender as outras formas tão completa e tão profundamente como é possível, mas sim apenas que, virtualmente, não deve fazer uso dos meios rituais ou outros pertencentes em propriedade a várias formas diferentes, o que, como o dizíamos logo acima, não só seria inútil e vão, mas também -inclusive- prejudicial e perigoso sob diversos aspectos (3).

As formas tradicionais podem ser comparadas a vias que vão todas a uma mesma meta (4), mas que, enquanto via, por isso não são menos distintas; é evidente que não podem seguir-se várias de uma vez, e que, quando alguém se comprometeu com uma delas, convém segui-la até o final sem apartar-se dela, já que querer passar de uma a outra seria o melhor meio de não avançar, na realidade, e também, inclusive, de correr o risco de se extraviar completamente. Somente aquele que chegou ao término que, por isso mesmo, domina todas as vias, e isso porque já não tem que as seguir; desta forma, se houver lugar para isso, poderá praticar indistintamente todas as formas, mas precisamente porque as ultrapassou e porque, para ele, estão unificadas adiante, em seu princípio comum. Além disso, geralmente, continuará então exteriormente em uma forma definida, embora não fora mais que a título de «exemplo» para os que lhe rodeiam e que não chegaram ao mesmo ponto que ele; mas, se algumas circunstâncias particulares vierem a exigi-lo, poderá assim participar de outras formas, posto que, desde o ponto onde ele está, já não há entre elas nenhuma diferença. Aliás, desde que essas formas estão unificadas para ele, de modo algum

poderia haver nisso mescla ou confusão qualquer, o que supõe necessariamente a existência da diversidade como tal; e, ainda uma vez mais, trata-se só daquele que está efetivamente além desta diversidade: para ele, as formas já não têm o caráter de vias ou de meios, dos quais já não tem necessidade, e já não subsistem a não ser enquanto que expressões da Verdade una, expressões das quais é completamente legítimo servir-se segundo as circunstâncias, como é falar em diferentes línguas para fazer-se compreender por aqueles a quem alguém se dirige (5).

Em suma, entre este caso e o de uma mescla ilegítima das formas tradicionais, há toda a diferença que indicamos como sendo, de uma maneira geral, a da síntese e do sincretismo e é por isso que era necessário, a este respeito, precisar bem esta primeiro. Com efeito, aquele que considera todas as formas na unidade mesma de seu princípio, como acabamos de dizê-lo, tem delas por isso mesmo uma visão essencialmente sintética, no sentido mais rigoroso da palavra; só pode colocar-se no interior de todas igualmente, e inclusive, deveríamos dizer, no ponto que é para todas o mais interior, posto que é verdadeiramente seu centro comum. Para retomar a comparação que empregamos faz um momento, todas as vias, partindo de pontos diferentes, vão aproximando-se cada vez mais, mas permanecendo sempre diferentes, até que desembocam nesse centro único (6); mas, vista do próprio centro , já são apenas, na realidade outros tantos raios que emanam dele e pelos quais ele está em relação com os múltiplos pontos da circunferência (7). Estes dois sentidos, inverso um do outro, segundo os quais as mesmas vias podem ser consideradas, correspondem muito exatamente ao que são os pontos de vista respectivos de quem está «a caminho» para o centro e de que chegou a ele, e cujos estados, precisamente, são freqüentemente descritos assim, no simbolismo tradicional, como os do «viajante» e do «sedentário». Este último é comparável também a aquele que, estando no cume de uma montanha, vê igualmente, e sem ter que deslocar-se, suas diferentes vertentes, enquanto que aquele que escala essa mesma montanha, não vê dela senão a parte mais próxima a ele; é muito evidente que só a visão que tem dela o primeiro é a única que pode chamar-se sintética.

Por outra parte, aquele que não está no centro está sempre forçosamente em uma posição mais ou menos «exterior», inclusive com respeito a sua própria forma tradicional, e com maior razão ainda em relação às outras; por conseguinte, se quiser, por exemplo, cumprir ritos pertencentes a várias formas diferentes, pretendendo utilizar concorrentemente uns e outros como meios ou «suportes» de seu desenvolvimento espiritual, realmente não poderá associá-los assim a não ser «de fora», o que equivale a dizer que o que fará não será outra coisa que sincretismo, posto que este consiste justamente em tal mescla de elementos díspares aos que nada unifica verdadeiramente. Tudo o que dissemos contra o sincretismo em geral vale pois, neste caso particular, e inclusive, poder-se-ia dizer, com alguns agravantes: com efeito, enquanto que não se trate mais do que de teorias, o sincretismo ritual pode, embora seja perfeitamente insignificante e ilusório e embora não represente mais que um esforço dispensado em pura perda, ser ao menos ainda relativamente inofensivo; mas aqui, pelo contato direto que está comprometido com realidades de uma ordem mais profunda, corre o risco de arrastar, a aquele que atua assim, a uma separação ou a uma detenção desse desenvolvimento interior para o que, ao contrário, ele acreditava, bem equivocadamente, procurar-se com isso maiores facilidades. Tal caso é bastante comparável ao de alguém que, sob o pretexto de

obter mais certamente uma cura, empregará de uma vez vários medicamentos, cujos efeitos não fizessem outra coisa que neutralizar-se e destruir-se, e que pudessem inclusive, às vezes, ter entre eles reações imprevistas e mais ou menos perigosas para o organismo; há coisas das quais cada uma é eficaz quando alguém se serve delas separadamente, mas que por isso não são menos radicalmente incompatíveis.

Isto nos leva a levar em conta ainda outro ponto: é que, além da razão propriamente doutrinal que se opõe à validade de toda mescla das formas tradicionais, há uma consideração que, embora seja de uma ordem mais contingente, mesmo assim não é menos importante do ponto de vista que se pode chamar «técnico». Desta forma, caso alguém se encontre nas condições requeridas para cumprir ritos que dependem de várias formas, de tal maneira que uns e outros tenham efeitos reais, o que implica naturalmente que tenha ao menos alguns laços efetivos com cada uma das formas, poderá ocorrer, e inclusive ocorrerá quase indevidamente na maioria dos casos, que esses ritos farão entrar em ação não só influências espirituais, mas também, e inclusive em primeiro lugar, influências psíquicas que, ao não se harmonizarem entre si, chocarão e provocarão um estado de desordem e de desequilíbrio que afetará mais ou menos gravemente aquele que as tenha suscitado imprudentemente; concebe-se sem esforço que tal perigo é daqueles aos quais não convém expor-se irrefletidamente. Além disso, o choque das influências psíquicas deverá ser temido mais particularmente, por uma parte, como conseqüência do emprego dos ritos mais exteriores, quer dizer, daqueles que pertencem ao lado exotérico das diferentes tradições, posto que é evidentemente sob este aspecto, sobretudo, como estas se apresentam como exclusivas umas das outras, sendo a divergência das vias tanto maior quanto mais longe do centro se consideram; e, por outra parte, embora isso possa parecer paradoxal a quem não reflita sobre isso suficientemente, a oposição é então tanto mais violenta quantos mais caracteres comuns tenham as tradições consideradas, como, por exemplo, no caso daquelas que revestem exotericamente a forma religiosa propriamente dita, já que coisas que são muito diferentes, não entram em conflito entre elas senão dificilmente, devido ao fato desta própria diferença; neste domínio, como em todo outro, não pode haver luta a não ser sob a condição de se colocar sobre o mesmo terreno. Não insistiremos mais sobre isto, mas há que se desejar que, ao menos esta advertência, seja suficiente para aqueles que poderiam estar tentados de operar tais meios discordantes; que não esqueçam que o domínio espiritual é o único onde a gente está ao abrigo de todo alcance, porque as próprias oposições já não têm aí nenhum sentido, e que, enquanto que o domínio psíquico não está completa e definitivamente transbordado, as piores desventuras permanecem sempre possíveis, e, talvez deveríamos dizê-lo, sobretudo para aqueles que fazem muito resolutamente profissão de não acreditar nelas.

* * *

Notas:

1) Cf. O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. IX.

2) Segundo o que indicamos em uma nota precedente, este era, ao contrário, o caso normal para os homens da época primitiva.
3) Isto deve permitir compreender melhor o que dizíamos mais atrás da «jurisdição» das organizações iniciáticas que dependem de uma forma tradicional determinada: posto que a iniciação, no sentido estrito, obtida pela vinculação a tal organização, é propriamente um «começo»; é evidente que aquele que a recebe está ainda muito longe de poder estar efetivamente além das formas tradicionais.
4) Para ser completamente exato, convirá adicionar aqui: a condição de que sejam completas, quer dizer, de que suportem não só a parte exotérica, mas também a parte esotérica e iniciática; aliás, a coisa é sempre assim em princípio, mas, de fato, pode ocorrer que, por uma sorte de degeneração, esta segunda parte esteja esquecida e, de certa forma, perdida.
5) É precisamente isso o que significa na realidade, do ponto de vista iniciático, o que se chama o «dom de línguas», sobre o qual voltaremos de novo mais adiante.
6) No caso de uma forma tradicional devinda e incompleta, como o explicávamos mais atrás, poder-se-ia dizer que a via se encontra interrompida em certo ponto antes de alcançar o centro, ou, talvez, mais exatamente ainda, que é impraticável de fato a partir desse ponto, que marca o passado do domínio exotérico ao domínio esotérico.
7) Entenda-se bem que, desde este ponto de vista central, as vias que, como tais, não são viáveis até o final, assim como acabamos de dizê-lo na nota precedente, não constituem de modo algum uma exceção.

* * *

Capítulo VIII

Da Transmissão Iniciática

Dissemos precedentemente que a iniciação propriamente dita consiste essencialmente na transmissão de uma influência espiritual, transmissão que apenas se pode efetuar por meio de uma organização tradicional regular, de tal sorte que não se poderia falar de iniciação fora da vinculação a uma organização dessas. Precisamos que a «regularidade» devia ser entendida excluindo todas as organizações pseudo-iniciáticas, quer dizer, todas aquelas que, quaisquer que sejam suas pretensões e de qualquer aparência que se revistam, não sejam efetivamente depositárias de nenhuma influência espiritual e, por conseqüência, não podem transmitir nada na realidade. Depois disso, é fácil compreender a importância capital que todas as tradições dão ao que se designa como a «cadeia» (1) iniciática , quer dizer, a uma sucessão que assegura de uma maneira ininterrupta a transmissão de que se trata; fora desta sucessão, efetivamente, a própria observação das formas rituais seria vã, já que faltaria o elemento vital essencial para sua eficácia.

Voltaremos depois, mais especialmente, sobre a questão dos ritos iniciáticos, mas devemos responder a partir de agora a uma objeção que se pode apresentar aqui: esses ritos, dir-se-á, não têm por si mesmos uma eficácia que lhes é inerente? Sim a têm, efetivamente, posto que, se não forem observados, ou se são alterados em algum de seus elementos essenciais, não se poderá obter nenhum resultado efetivo; mas, se essa for uma condição

necessária, não obstante não é suficiente, e é mister além disso, para que estes ritos tenham seu efeito, que sejam cumpridos por aqueles que têm qualidade para cumpri-los. Além do mais, isto não é, de nenhum modo, particular aos ritos iniciáticos, mas sim se aplica também aos ritos de ordem exotérica, como por exemplo aos ritos religiosos, que têm igualmente sua eficácia própria, mas que tampouco podem ser cumpridos validamente por não importa quem; assim, se um rito religioso requerer uma ordenação sacerdotal, aquele que não recebeu esta ordenação, por mais que observe todas as formas e contribuindo inclusive com a intenção requerida (2) , não obterá nenhum resultado, porque não é portador da influência espiritual que deve operar tomando estas formas rituais como suporte (3).

Inclusive em ritos de uma ordem muito inferior e que não concernem mais que a aplicações tradicionais secundárias, como os ritos de ordem mágica, por exemplo, ritos nos quais intervém uma influência que já não tem nada de espiritual, mas que é simplesmente psíquica (entendendo por isso, no sentido mais geral, o que pertence ao domínio dos elementos sutis da individualidade humana e do que lhe corresponde na ordem «macrocósmico»), a produção de um efeito real está condicionada, em muitos dos casos, por uma transmissão; e a mais vulgar bruxaria dos campos proporcionaria a este respeito numerosos exemplos (4). Além disso, não vamos insistir sobre este último ponto, que está fora de nosso tema; indicamo-lo somente para fazer compreender melhor que, com maior razão, uma transmissão regular é indispensável para permitir cumprir validamente os ritos que implicam a ação de uma influência de ordem superior, que pode se chamar propriamente «não-humana», o que é ao mesmo tempo o caso dos ritos iniciáticos e o dos ritos religiosos.

Efetivamente, esse é o ponto essencial, e nos é necessário ainda insistir um pouco sobre ele: já dissemos que a constituição das organizações iniciáticas regulares não está à disposição de simples iniciativas individuais, e se pode dizer o mesmo no que concerne às organizações religiosas, porque num e noutro caso, é necessário a presença de algo que não poderia vir dos indivíduos, posto que está mais à frente do domínio das possibilidades humanas. Além do mais, podem-se reunir estes dois casos dizendo que se trata aqui, de fato, de todo o conjunto das organizações que podem ser qualificadas verdadeiramente de tradicionais; compreender-se-á após, sem que haja sequer necessidade de fazer intervir outras considerações, porque nos negamos, assim como o dissemos em várias ocasiões, a aplicar o nome de tradição a coisas que são apenas puramente humanas, como o faz abusivamente a linguagem profana; a este respeito, não será inútil destacar que esta palavra mesma de «tradição», em seu sentido original, não expressa nada mais que a idéia de transmissão que consideramos agora e, além disso, essa é uma questão sobre a qual teremos que voltar um pouco mais adiante.

Agora, para mais comodidade, poder-se-iam dividir as organizações tradicionais em «exotéricas» e «esotéricas», embora estes dois termos, acaso se queira entendê-los em seu sentido mais preciso, não se aplicam possivelmente por toda parte com uma exatidão igual; mas, para o que temos atualmente em vista, bastar-nos-á entender por «exotéricas» as organizações que, numa certa forma de civilização, estão abertas a todos indistintamente, e por «esotéricas» aquelas que estão reservadas a uma elite ou, em outros termos, onde são admitidos apenas aqueles que possuem uma «qualificação» particular. Estas últimas são

propriamente as organizações iniciáticas; quanto às outras, não só compreendem as organizações especificamente religiosas, mas também, como se vê nas civilizações orientais, organizações sociais que não têm esse caráter religioso, embora estejam vinculadas igualmente a um princípio de ordem superior, o que é em todos os casos a condição indispensável para que possam ser reconhecidas como tradicionais. Além disso, como não vamos considerar aqui as organizações exotéricas em si mesmas, senão só para comparar seu caso ao das organizações esotéricas ou iniciáticas, podemos nos limitar à consideração das organizações religiosas, porque são as únicas desta ordem que são conhecidas no ocidente, e porque assim o que se referir a elas será mais imediatamente compreensível.
Assim, diremos isto: toda religião, no verdadeiro sentido desta palavra, tem uma origem «não humana» e está organizada para conservar o depósito de um elemento igualmente «não humano» que tem dessa origem; este elemento, que é da ordem do que chamamos as influências espirituais, exerce sua ação efetiva pela mediação de ritos apropriados, e o cumprimento desses ritos, para ser válido, quer dizer, para proporcionar um suporte real à influência de que se trata, requer uma transmissão direta e ininterrupta no seio da organização religiosa. Se isto é assim na ordem simplesmente exotérica (e entenda-se bem que o que dizemos não se dirige aos «críticos» negadores aos quais fizemos alusão precedentemente, que pretendem reduzir a religião a um «fato humano», e cuja opinião não vamos tomar em consideração, como tampouco tudo o que procede igualmente dos preconceitos anti-tradicionais), com maior razão deverá ser o mesmo numa ordem mais elevada, quer dizer, na ordem esotérica. Os termos dos quais acabamos de nos servir são muito amplos para serem aplicados também aqui sem nenhuma mudança, substituindo unicamente a palavra «religião» por «iniciação»; toda a diferença recairá sobre a natureza das influências espirituais que entram em jogo (já que terá que fazer ainda muitas distinções neste domínio, no qual compreendemos, em suma, tudo o que se refere às possibilidades da ordem supra-individual), e sobretudo sobre as finalidades respectivas da ação que exercem num e noutro caso.

Se, para nos fazer compreender melhor ainda, referimo-nos mais particularmente ao caso do cristianismo na ordem religiosa, poderemos adicionar isto: os ritos de iniciação, que têm como incumbência imediata a transmissão da influência espiritual de um indivíduo a outro que, em princípio ao menos, poderá transmiti-la depois por sua vez, são exatamente comparáveis sob este aspecto aos ritos de ordenação (5); e se pode destacar inclusive que uns e outros são similarmente suscetíveis de comportar vários graus, posto que a plenitude da influência espiritual não se comunica forçosamente de uma só vez com todas as prerrogativas que implica, especialmente no que concerne à aptidão efetiva para exercer tais ou quais funções na organização tradicional (6) . Agora, sabe-se que importância tem, para as igrejas cristãs, a questão da «sucessão apostólica», e isso se compreende sem esforço, posto que, se esta sucessão viesse a ser interrompida, nenhuma ordenação poderia já ser válida e, por conseguinte, a maior parte dos ritos já não seriam senão vãs formalidades sem alcance efetivo (7) . Aqueles que admitem muito injustamente a necessidade de tal condição na ordem religiosa não deveriam ter a menor dificuldade para compreender que ela não se impõe menos rigorosamente na ordem iniciática ou, em outros termos, que uma transmissão regular, que constitui a «cadeia» da qual falávamos mais atrás, é aqui também estritamente indispensável.

Dizíamos faz um momento que a iniciação deve ter uma origem «não humana», já que, sem isso, não poderia alcançar de maneira nenhuma sua meta final, que transcende o domínio das possibilidades individuais; é por isso pelo que os verdadeiros ritos iniciáticos, como o indicamos precedentemente, não podem ser referidos a autores humanos e, de fato, nunca são conhecidos tais autores (8) , como tampouco se conhecem inventores dos símbolos tradicionais, e pela mesma razão, já que os símbolos são igualmente «não humanos» em sua origem e em sua essência (9); e, além disso, entre os ritos e os símbolos, há uns laços muito estreitos que examinaremos mais tarde. Com todo rigor, pode-se dizer que, em casos como esses, não há origem «histórica», posto que a origem real se situa em um mundo ao qual não se aplicam as condições de tempo e de lugar, que definem os fatos históricos como tais; e é por isso pelo que estas coisas escaparão sempre indevidamente aos métodos de investigação profanos, que, de certo modo por definição, não podem dar resultados relativamente válidos mais que na ordem puramente humana (10).

Em tais condições, é fácil compreender que o papel do indivíduo que confere a iniciação a outro é verdadeiramente um papel de «transmissor», no sentido mais exato desta palavra; ele não atua como indivíduo, mas sim como suporte de uma influência que não pertence à ordem individual; ele é unicamente um elo da «cadeia» cujo ponto de partida está fora e além da humanidade. É por isso que não pode atuar em seu próprio nome, mas sim em nome da organização à qual está vinculado e da qual tem seus poderes ou, mais exatamente ainda, em nome do princípio que esta organização representa visivelmente. Além do mais, isso explica que a eficácia do rito completo por um indivíduo seja independente do valor próprio desse indivíduo como tal, o que é verdade igualmente para os ritos religiosos; e não o entendemos no sentido «moral», o que, evidentemente, não teria nenhuma importância em uma questão que é na realidade de ordem exclusivamente «técnica», mas sim no sentido de que, inclusive se o indivíduo considerado não possui o grau de conhecimento necessário para compreender o sentido profundo do rito e a razão essencial de seus diversos elementos, esse rito não terá por isso minorado seu efeito pleno se, estando regularmente investido da função de «transmissor», cumpre-lhe observando todas as regras prescritas, e com uma intenção que baste para determinar a consciência de sua vinculação à organização tradicional. Daí deriva imediatamente a conseqüência de que, inclusive uma organização onde não se encontrassem já em certo momento mais que o que chamamos iniciados «virtuais» (e voltaremos de novo sobre isto depois) por isso não seguirá sendo menos capaz de continuar transmitindo realmente a influência espiritual de que é depositária; para isso basta que a «cadeia» não esteja interrompida; e, a este respeito, a fábula bem conhecida do «asno que leva relíquias» é suscetível de uma significação iniciática digna de ser meditada (11).

Pelo contrário, o conhecimento completo de um rito, se tiver sido obtido fora das condições regulares, está inteiramente desprovido de todo valor efetivo; para tomar um exemplo simples (posto que o rito se reduz aí essencialmente à pronúncia de uma palavra ou uma fórmula), é assim como, na tradição hindu, o mantra que foi aprendido de outro modo que da boca de um guru autorizado não tem nenhum efeito, porque não está «vivificado» pela presença da influência espiritual à qual está destinado unicamente como veículo (12) . Além do mais, isto se estende num grau ou noutro, a tudo aquilo no que está vinculada uma influência espiritual: assim, o estudo dos textos sagrados de uma tradição, feito nos livros, nunca poderá suprir a sua comunicação direta; e é por isso que, ali mesmo onde os ensinos tradicionais já foram mais ou menos completamente postos por escrito,

nem por isso deixam de continuar sendo menos regularmente o objeto de uma transmissão oral, que, ao mesmo tempo em que é indispensável para lhes dar seu pleno efeito (desde que já não se trata de ficar num conhecimento simplesmente teórico), assegura a perpetuação da «cadeia» à qual está ligada a própria vida da tradição. De outro modo, já não se trataria mais que de uma tradição morta, à qual já não é possível nenhuma vinculação efetiva; e, se o conhecimento do que fica de uma tradição pode ter ainda certo interesse teórico (bem entendido, fora do ponto de vista da simples erudição profana, cujo valor aqui é nulo, e enquanto for suscetível de ajudar à compreensão de algumas verdades doutrinais), esse conhecimento não poderia ser de nenhum benefício direto em vista de uma «realização» qualquer (13).

Em tudo isto, trata-se da comunicação de algo tão «vital» que, na Índia, nenhum discípulo jamais pode sentar-se frente ao guru, e isso a fim de evitar que a ação do prâna que está ligado ao sopro e à voz, ao exercer-se muito diretamente, produza um choque muito violento e que, por conseguinte, poderia não estar isento de perigo, psíquica e fisicamente, inclusive (14). Efetivamente, esta ação é tão mais poderosa quanto que o próprio prana, em parecido caso, não é mais que o veículo ou o suporte sutil da influência espiritual que se transmite do guru ao discípulo; e o guru, em sua função própria, não deve ser considerado como uma individualidade (posto que esta desaparece então verdadeiramente, salvo enquanto simples suporte), mas sim unicamente como o representante da tradição mesma, e que ele encarna de certo modo em relação a seu discípulo, o que constitui muito exatamente essa função de «transmissor» da qual falávamos mais atrás.

***

Notas:

(1) A palavra «cadeia» é o que traduz o hebraico shelsheletk, o árabe silsilah, e também, o sânscrito paramparâ, que expressa essencialmente a idéia de uma sucessão regular e ininterrupta.

(2) Formulamos expressamente aqui esta condição da intenção para precisar bem que os ritos não poderiam ser um objeto de «experiências» no sentido profano desta palavra; aquele que queira cumprir um rito, de qualquer ordem que seja além disso, por simples curiosidade ou por experimentar seu efeito, poderá estar bem seguro de antemão de que esse efeito será nulo.

(3) Os ritos mesmos que não requerem especialmente tal ordenação tampouco podem ser cumpridos por todo mundo indistintamente, já que a adesão expressa à forma tradicional à qual pertencem, é, em todos os casos, uma condição indispensável de sua eficácia.

(4)Por conseguinte, esta condição da transmissão se encontra até nas separações da tradição ou em seus vestígios degenerados, e inclusive também, devemos acrescentar, na subversão propriamente dita que é o fato do que chamamos de «contra-iniciação». — Cf. a este respeito O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XXXIV e XXXVIII.

(5) Dizemos «sob este aspecto», já que, desde outro ponto de vista, a primeira iniciação, enquanto «segundo nascimento», seria comparável ao rito do batismo; não se precisará dizer que as correspondências que se podem considerar entre coisas pertencentes a ordens tão diferentes devem ser forçosamente bastante complexas e não se deixam reduzir a uma espécie de esquema unilinear.

(6) Dizemos «aptidão efetiva» para precisar que aqui se trata de algo mais que da «qualificação» prévia, que pode ser designada também como uma aptidão; assim, poder-se-á dizer que um indivíduo é apto para o exercício das funções sacerdotais se não tiver nenhum dos impedimentos que obstaculizem o acesso a elas, mas não será mais efetivamente apto para tal ainda que receba a ordenação de fato. Destacamos também, a este propósito, que a ordenação é o único sacramento para o qual se exigem «qualificações» particulares, no qual é comparável também à iniciação, a condição, bem entendido, de ter sempre em conta a diferença essencial dos dois domínios exotérico e esotérico.

(7) De fato, as igrejas protestantes que não admitem as funções sacerdotais suprimiram quase todos os ritos, ou não os guardaram mais que a título de simples simulacros «comemorativos»; e, dada a constituição própria da tradição cristã, não podem efetivamente ser nada mais em parecido caso. Sabe-se por outra parte a que discussões dá lugar a questão da «sucessão apostólica» no que concerne à legitimidade da igreja anglicana; e é curioso notar que os próprios teosofistas, quando quiseram constituir sua igreja «livre-católica», procuraram acima de tudo lhe assegurar o benefício de uma «sucessão apostólica» regular.

(8) Algumas atribuições a personagens legendários, ou mais exatamente simbólicos, não poderiam considerar-se de maneira nenhuma como tendo um caráter «histórico», mas sim, ao contrário, confirmam plenamente o que dissemos aqui.

(9) As organizações esotéricas islâmicas se transmitem um sinal de reconhecimento que, segundo a tradição, foi comunicado ao Profeta pelo próprio arcanjo Gabriel; não se poderia indicar mais claramente a origem «não humana» da iniciação.

(10) Observamos a este propósito onde os que, com intenções «apologéticas», insistem sobre o que eles chamam, com um termo, além do mais, bastante bárbaro, de «historicidade» de uma religião, até o ponto de ver nisso algo completamente essencial e inclusive de lhe subordinar às vezes as considerações doutrinais (enquanto que, ao contrário, os fatos históricos mesmos não valem verdadeiramente senão enquanto puderem ser tomados como símbolos de realidades espirituais) cometem um grave engano em detrimento da «transcendência» dessa religião. Um engano tal, que, além de tudo, dá testemunho de uma concepção fortemente «materializada» e da incapacidade de se elevar a uma ordem superior, pode ser considerado como uma perniciosa concessão ao ponto de vista «humanista», quer dizer, individualista e anti-tradicional, que caracteriza propriamente o espírito ocidental moderno.

(11) A este propósito, é digno de destacar que as relíquias são precisamente um veículo de influências espirituais; nisso reside a verdadeira razão do culto de que são objeto,

inclusive se esta razão não é sempre consciente nos representantes das religiões exotéricas, que às vezes parecem não se darem conta do caráter muito «positivo» das forças que dirigem, o que, além de tudo, não impede a estas forças atuarem efetivamente, inclusive sem que eles saibam, embora talvez com menos amplitude do que se estivessem melhor dirigidas «tecnicamente».

(12) Assinalaremos por alto, a propósito desta «vivificação», caso se possa dizer assim, que a consagração dos templos, das imagens e dos objetos rituais tem como encargo essencial fazer deles o receptáculo efetivo das influências espirituais, sem a presença das quais, os ritos aos quais devem servir estariam desprovidos de eficácia.

(13) Isto completa e precisa também o que dizíamos mais atrás da vaidade de uma pretendida vinculação «ideal» às formas de uma tradição desaparecida.

(14) Essa é também a explicação da disposição especial das cadeiras em uma loja maçônica, explicação que a maior parte dos maçons atuais estão certamente muito longe de suspeitar.

* * *

Capítulo IX

Tradição e Transmissão

Observamos há pouco que a palavra «tradição», em sua acepção etimológica, não expressa, em suma, outra idéia que a de transmissão; no fundo, não há nada nisso que não seja perfeitamente normal e que não esteja de acordo com a aplicação que se faz dela quando se fala de «tradição» no sentido que nós a entendemos, e o que já explicamos deveria bastar para fazê-lo compreender facilmente; entretanto, alguns expuseram a este propósito uma objeção que nos mostrou a necessidade de insistir mais nisso, a fim de que não possa subsistir nenhum equívoco sobre este ponto essencial. Eis aqui qual é essa objeção: algo pode constituir o objeto de uma transmissão, compreendidas aí as coisas de ordem profana; então, por que não se poderia falar também de «tradição» para tudo o que é assim transmitido, qualquer que seja sua natureza, em lugar de restringir o emprego desta palavra unicamente ao domínio que podemos chamar «sagrado»?

Devemos fazer primeiro uma consideração importante, e que reduz já muito o alcance desta questão: é que, se alguém se remeter às origens, esta questão não teria que ser exposta, posto que a distinção entre «sagrado» e «profano» que implica era então inexistente. De fato, como o explicamos freqüentemente, não há propriamente um domínio profano, ao qual uma certa ordem de coisas pertenceria por sua própria natureza; na realidade, há somente um ponto de vista profano, que não é mais que a conseqüência e o produto de uma certa degeneração, que resulta da marcha descendente do ciclo humano e de seu afastamento gradual do estado primordial. Por conseguinte, anteriormente a esta degeneração, quer dizer, em suma, no estado normal da humanidade ainda não caída, pode-se dizer que tudo tinha verdadeiramente um caráter tradicional, porque tudo era considerado em sua dependência essencial a respeito dos princípios e conforme com estes,

de tal sorte que uma atividade profana, quer dizer, separada destes mesmos princípios e ignorando-os, tivesse sido algo completamente inconcebível, inclusive para o que depende do que se conveio chamar, hoje em dia, de «a vida ordinária» ou, melhor, para o que se podia corresponder com ela, na época, mas que aparecia sob um aspecto muito diferente do que nossos contemporâneos entendem por isso , e com maior razão no que concerne às ciências, às artes e aos ofícios, para os quais este caráter tradicional se manteve integralmente até muito mais tarde e que se encontra ainda em toda civilização de tipo normal, de tal forma que se poderia dizer que sua concepção profana, além da exceção que há talvez lugar a se fazer, até um certo ponto, para a antigüidade chamada «clássica», é exclusivamente própria apenas da civilização moderna, que não representa, ela mesma, no fundo, mais que o último grau da degeneração, da qual acabamos de falar.

Se considerarmos agora o estado posterior a esta degeneração, podemos nos perguntar por que a idéia de tradição exclui dela o que adiante se trata como de ordem profana, quer dizer, o que já não tem nenhum laço consciente com os princípios, para não se aplicar mais que ao que guardou seu caráter original, com o aspecto «transcendente» que suporta. Não basta constatar que o uso o quis assim, ao menos enquanto não se produziram as confusões e desvios modernos sobre as quais atraímos a atenção em outras ocasiões ; é verdade que o uso modifica freqüentemente o primeiro sentido das palavras e que, concretamente, pode se lhes adicionar ou se lhes recortar algo; mas isso mesmo, ao menos quando se trata de um uso legítimo, deve ter também sua razão de ser, e sobretudo num caso como esse, essa razão não pode ser indiferente. Além do mais, podemos destacar que este fato não se limita unicamente às línguas que empregam esta palavra latina de «tradição»; em hebraico, a palavra qabbalah, que tem exatamente o mesmo sentido de transmissão, está reservada igualmente à designação da tradição tal como nós a entendemos, e inclusive de ordinário, mais estritamente ainda, à designação de sua parte esotérica e iniciática, quer dizer, ao que tem que mais «interior» e de mais elevado nessa tradição, o que constitui, de certa forma, seu espírito mesmo; e isso mostra também que deve haver aí algo mais importante e mais significativo que uma simples questão de uso no sentido no qual se lhe pode entender quando se trata apenas de quaisquer modificações da linguagem corrente.

Em primeiro lugar, há uma indicação que resulta imediatamente disto, ou seja, que como o dizíamos faz um momento, aquilo ao qual se aplica o nome de tradição é o que, em suma, no fundo mesmo, quando não forçosamente em sua expressão exterior, permaneceu tal como era na origem; por conseguinte, nisso se trata, de fato, de algo que foi transmitido, poder-se-ia dizer, de um estado anterior da humanidade a seu estado presente. Ao mesmo tempo, pode-se destacar que o caráter «transcendente» de tudo o que é tradicional implica também uma transmissão em um sentido diferente, que parte dos próprios princípios para se comunicar com o estado humano; e este sentido se une de uma certa maneira e completa, evidentemente, ao precedente. Retomando aqui os termos que empregamos em outra parte , poder-se-ia falar, inclusive ao mesmo tempo, de uma transmissão «vertical», do supra-humano ao humano, e de uma transmissão «horizontal», através dos estados ou os estágios sucessivos da humanidade; além do mais, a transmissão vertical é essencialmente «intemporal», enquanto que a transmissão horizontal implica somente uma sucessão cronológica. Adicionamos também que a transmissão vertical, que é tal quando se a considera de cima para baixo, como acabamos de fazê-lo, sucede, em se

tomando ao contrário de baixo para cima, uma «participação» da humanidade nas realidades da ordem principal, participação que, com efeito, é assegurada precisamente pela tradição sob todas suas formas, posto que isso é a razão pela qual a humanidade é posta em uma relação efetiva e consciente com o que lhe é superior. Por seu lado, a transmissão horizontal, ao se considerar remontando o curso dos tempos, acontece propriamente um «retorno às origens», quer dizer, uma restauração do «estado primitivo»; e já indicamos mais atrás que esta restauração é precisamente uma condição necessária para que, daí, o homem possa depois elevar-se efetivamente aos estados superiores.

Há ainda outra coisa: ao caráter de «transcendência», que pertence essencialmente aos princípios, e no qual tudo o que está efetivamente vinculado com eles participa, por esse motivo, em algum grau (o que se traduz pela presença de um elemento «não humano» em tudo o que é propriamente tradicional), adiciona-se um caráter de «permanência» que expressa a imutabilidade desses mesmos princípios, e que se comunica igualmente, em toda a medida do possível, a suas aplicações, inclusive quando estas se referem a domínios contingentes. Isso não quer dizer, bem entendido, que a tradição não seja suscetível de adaptações condicionadas por algumas circunstâncias; mas, sob essas modificações, a permanência se mantém sempre quanto ao essencial; e inclusive quando se trata de contingências, essas contingências como tais são de certo forma ultrapassadas e «transformadas» pelo próprio fato de sua vinculação aos princípios. Pelo contrário, quando alguém se coloca no ponto de vista profano, que, de uma maneira que só pode ser completamente negativa, caracteriza-se pela ausência de um tal vinculação, está-se, se tal pode ser dito, na contingência pura, com tudo o que tem de instabilidade e de variabilidade incessante, e sem nenhuma possibilidade de sair dela; é de certo modo o «devir» reduzido a si mesmo, e não é difícil dar-se conta de que, efetivamente, as concepções profanas de toda natureza estão submetidas a uma mudança contínua, não menos que as maneiras de atuar que procedem do mesmo ponto de vista, e das quais o que se chama «moda» representa a imagem mais chamativa a este respeito. Pode-se concluir disso que a tradição compreende não só tudo o que merece ser transmitido, mas também tudo o que pode sê-lo verdadeiramente, posto que o resto, o que está desprovido de caráter tradicional e que, por conseguinte, cai no ponto de vista profano, está dominado pela mudança até o ponto em que toda transmissão acontece aí bem logo como um «anacronismo» puro e simples, ou uma «superstição», no sentido etimológico da palavra, que já não responde a nada real nem válido.

Deve-se compreender agora porque tradição e transmissão podem ser consideradas, sem nenhum abuso de linguagem, como quase sinônimas ou equivalentes, ou porque, ao menos, a tradição, sob qualquer aspecto que se a considere, constitui o que se poderia chamar a transmissão por excelência. Por outra parte, se esta idéia de transmissão é tão essencialmente inerente ao ponto de vista tradicional como para que este tenha podido tirar dela legitimamente sua própria designação, tudo o que dissemos precedentemente da necessidade de uma transmissão regular para o que pertence a esta ordem tradicional, e mais particularmente à ordem iniciática que não só é parte integrante, mas também «eminente» da mesma, encontra-se por isso reforçado e adquire inclusive uma característica de evidência imediata que, a respeito da mais simples lógica, e sem se tomar em conta sequer a considerações mais profundas, deveria fazer decididamente impossível toda contestação sobre este ponto, sobre o que, além disso, só as organizações pseudo-

iniciáticas, precisamente porque lhes falta esta transmissão, têm interesse em manter o equívoco e a confusão.

* * *

Notas:

(1) Cf. O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XV.
(2) Ver, notadamente, O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XXXI.
(3) Ver O Simbolismo da Cruz.

* * *

Capítulo X

Dos Centros Iniciáticos

Pensamos haver dito o bastante a respeito para mostrar, tão claramente quanto é possível fazê-lo, a necessidade da transmissão iniciática, e para fazer compreender bem que isso não se trata de coisas mais ou menos nebulosas, mas sim, pelo contrário, de coisas extremamente precisas e bem definidas, onde o delírio e a imaginação não poderiam ter a menor parte, como tampouco tudo o que se qualifica hoje em dia de «subjetivo» e de «ideal». Fica ainda, para completar o que se refere a esta questão, falar um pouco dos centros espirituais dos quais procede, direta ou indiretamente, toda transmissão regular, centros secundários vinculados, eles mesmos, ao centro supremo que conserva o depósito imutável da tradição primitiva, da qual todas as formas tradicionais particulares derivam por adaptação a tais ou quais circunstâncias definidas de tempo e de lugar. Indicamos, em outro estudo (1), como estes centros espirituais estão constituídos à imagem do próprio centro supremo, de que são, de certo modo, como outros tantos reflexos; assim, não vamos voltar sobre isso aqui, e nos limitaremos a considerar alguns pontos que estão em relação mais imediata com as considerações que acabamos de expor.

Primeiro, é fácil compreender que a vinculação ao centro supremo deva ser indispensável para assegurar a continuidade da transmissão das influências espirituais das próprias origens da presente humanidade (deveríamos dizer, inclusive, de além dessas origens, posto que aquilo do que se trata é «não-humano») e através de toda a duração de seu ciclo de existência; isto é assim para tudo o que tem um caráter verdadeiramente tradicional, inclusive para as organizações exotéricas, religiosas ou outras, ao menos em seu ponto de partida; com maior razão é o mesmo na ordem iniciática. Ao mesmo tempo, é esta vinculação o que mantém a unidade interior e essencial que existe sob a diversidade das aparências formais, e o que, por conseqüência, é a garantia fundamental da «ortodoxia», no verdadeiro sentido desta palavra. Unicamente, deve se entender bem que esta vinculação pode não permanecer sempre consciente, e isso é muito evidente na ordem exotérica; pelo contrário, parece que o deveria ser sempre no caso das organizações iniciáticas, das quais uma das razões de ser é, precisamente, ao tomar como ponto de apoio certa forma tradicional, permitir passar além dessa forma e elevar-se assim da diversidade à unidade. Isto, naturalmente, não quer dizer que tal consciência deva existir em todos os

membros de uma organização iniciática, o que é manifestamente impossível e o que, além disso, faria inútil a existência de uma hierarquia de graus; mas deveria existir normalmente no topo dessa hierarquia, se todos aqueles que chegarem a ela sejam verdadeiramente «adeptos», quer dizer, seres que realizaram efetivamente a plenitude da iniciação (2) ; e tais «adeptos» constituiriam um centro iniciático que estaria constantemente em comunicação consciente com o centro supremo. Entretanto, de fato, pode ocorrer que a coisa não seja sempre assim, embora não seja mais que a conseqüência de certa degeneração que faça possível o afastamento das origens, e que pode chegar até o ponto de que, como o dizíamos precedentemente, uma organização chegue a não compreender mais além do que chamamos iniciados «virtuais», iniciados que, não obstante, continuam transmitindo, ainda quando não se dêem conta disso, a influência espiritual da qual essa organização é depositária. A vinculação subsiste então, apesar de tudo, por não ter sido a transmissão interrompida, e isso basta para que, algum daqueles que tenham recebido a influência espiritual em tais condições, possa voltar a tomar sempre consciência dela se tiver nele as possibilidades requeridas; assim, inclusive nesse caso, o fato de pertencer a uma organização iniciática está longe de não representar mais que uma simples formalidade sem alcance real, do mesmo gênero que a adesão a qualquer associação profana, como acreditam com muito gosto aqueles que não vão ao fundo das coisas e que se deixam enganar por algumas semelhanças puramente exteriores, as quais, além disso, não se devem, de fato, mais que ao estado de degeneração no qual se encontram atualmente as únicas organizações iniciáticas das que podem ter algum conhecimento mais ou menos superficial.

Por outra parte, importa destacar que uma organização iniciática pode proceder do centro supremo, não diretamente, mas sim pela intermediação de centros secundários e subordinados, o que é inclusive o caso mais habitual; como há em cada organização uma hierarquia de graus, assim há também, entre as próprias organizações, o que se poderiam chamar graus de «interioridade» e de «exterioridade» relativa; e é evidente que aquelas que são as mais exteriores, quer dizer, as mais afastadas do centro supremo, são também aquelas onde a consciência da vinculação a este pode ser perdida mais facilmente. Embora a meta de todas as organizações iniciáticas seja essencialmente a mesma, ter-se-ão as que se situam de certo modo em níveis diferentes quanto a sua participação na tradição primitiva (o que, além disso, não quer dizer que, entre seus membros, não possa haver alguns que tenham alcançado pessoalmente um mesmo grau de conhecimento efetivo); e não há motivo para se surpreender disso, caso se observe que as diferentes formas tradicionais não derivam todas imediatamente da mesma fonte original; a «cadeia» pode contar um número um pouco grande de elos intermediários, sem que por isso haja aí nenhuma solução de continuidade. A existência desta superposição não é uma das menores razões entre todas aquelas que constituem a complexidade e a dificuldade de um estudo um pouco profundo da constituição das organizações iniciáticas; é mister adicionar ainda que tal superposição pode se reencontrar também no interior de uma mesma forma tradicional, assim como se pode encontrar um exemplo disso particularmente claro no caso das organizações que pertencem à tradição extremo oriental. Este exemplo, ao qual não podemos fazer aqui mais que uma simples alusão, inclusive, é possivelmente um dos que permitirá compreender melhor como a continuidade está assegurada através dos múltiplos degraus constituídos por outras tantas organizações sobrepostas, daquelas que, comprometidas no domínio da ação, não são mais que formações passageiras destinadas a ter um papel relativamente exterior, àquelas de ordem mais profunda, que, embora permanecendo no «não atuar» primordial, ou

talvez mais por isso mesmo, dão a todas as demais sua direção real. A este propósito devemos chamar a atenção especialmente sobre o fato de que, inclusive se algumas destas organizações, entre as mais exteriores, encontram-se às vezes em oposição entre elas mesmas, isso não poderia impedir em nada que a unidade de direção exista efetivamente, porque a direção em questão está além desta oposição, e não no domínio onde esta se afirma. Em suma, nisso há algo comparável aos papéis exercidos por diferentes atores em uma mesma peça de teatro e que, embora se oponham, ainda assim não concorrem menos à marcha do conjunto; cada organização tem do mesmo modo o papel ao qual está destinada num plano que a ultrapassa; e isto pode se estender inclusive ao domínio exotérico, onde, em tais condições, os elementos que lutam uns contra outros, não por isso todos obedeçam menos, embora inconsciente e involuntariamente, a uma direção única cuja existência sequer suspeitam (3).

Estas considerações fazem compreender também como, no seio de uma mesma organização, pode existir de certo modo uma dupla hierarquia, e isto mais especialmente no caso onde os chefes aparentes não são conscientes, eles mesmos, da vinculação a um centro espiritual; poderá haver nela então, fora da hierarquia visível que estes constituem, outra hierarquia invisível, cujos membros, sem desempenhar nenhuma função «oficial», serão não obstante aqueles que assegurarão realmente, apenas pela sua presença, a conexão efetiva com esse centro. Estes representantes dos centros espirituais, nas organizações relativamente exteriores, não têm evidentemente por que se fazerem reconhecer como tais, e podem tomar a aparência que melhor convenha à ação de «presença» que têm que exercer, seja a de simples membros da organização, se devem exercer nela um papel fixo e permanente ou, caso se trate de uma influência momentânea ou que deva se transportar para pontos diferentes, a daqueles misteriosos «viajantes» de quem a história guardou mais de um exemplo, e cuja atitude exterior é escolhida freqüentemente da maneira mais própria para desorientar os investigadores, seja que se trate, além disso, de chamar a atenção por razões especiais ou, pelo contrário, de passarem completamente despercebidos (4). Com isto, igualmente, se pode compreender o que foram de verdade aqueles que, sem pertencer eles mesmos a nenhuma organização conhecida (e entendemos por isso uma organização revestida de formas exteriormente apreensíveis), presidiram em alguns casos a formação de tais organizações ou, depois, inspiraram-nas e as dirigiram invisivelmente; tal foi concretamente, durante certo período (5), o papel dos Rosa-Cruzes no mundo ocidental, e esse é também o verdadeiro sentido do que a Maçonaria do século XVIII designa sob o nome de «Superiores Desconhecidos».

Tudo isto permite entrever algumas possibilidades de ação dos centros espirituais, fora inclusive dos meios que podem ser considerados como normais, e isso sobretudo quando as circunstâncias são, elas também, anormais, queremos dizer, em condições tais que não permitem já o emprego de vias mais diretas e de uma regularidade mais visível. É assim como, sem falar sequer de uma intervenção imediata do centro supremo, que é possível sempre e por toda parte, um centro espiritual, qualquer que seja, pode atuar fora de sua zona de influência normal, seja em favor de indivíduos particularmente «qualificados», mas que se encontrem isolados em um meio onde o obscurecimento chegou a tal ponto que já não subsiste quase nada tradicional nele e onde a iniciação já não pode ser obtida, ou seja em vista de uma meta mais geral, e também mais excepcional, como a que consistiria em renovar uma «cadeia» iniciática rompida acidentalmente. Ao produzir tal ação mais

particularmente num período ou numa civilização onde a espiritualidade está quase completamente perdida, e onde, por conseguinte, as coisas de ordem iniciática estão mais ocultas que em nenhum outro caso, ninguém deveria se surpreender de que suas modalidades sejam extremamente difíceis de definir, tanto mais ainda que as condições ordinárias de lugar e, inclusive, às vezes de tempo tornam-se quanto a isso, por assim dizer, inexistentes. Assim, não insistiremos mais nisso; mas o que é essencial reter, inclusive ocorrendo que um indivíduo aparentemente isolado chegue a uma iniciação real, é que essa iniciação jamais poderá ser espontânea mais que na aparência e que, de fato, implicará sempre a vinculação, por um meio qualquer, a um centro que existe efetivamente (6); fora de tal vinculação, em nenhum caso poderia se tratar de iniciação.

Se voltarmos à consideração dos casos normais, devemos dizer ainda isto para evitar todo equívoco sobre o que precede: ao fazer alusão a algumas oposições, não temos em vista de modo algum as vias múltiplas que podem estar representadas por outras tantas organizações iniciáticas especiais, seja em correspondência com formas tradicionais diferentes, ou seja numa mesma forma tradicional. Esta multiplicidade se faz necessária pelo próprio fato das diferenças de natureza que existem entre os indivíduos, a fim de que cada um possa encontrar aquilo que, sendo-lhe conforme, permitir-lhe-á desenvolver suas próprias possibilidades; se a meta for a mesma para todos, os pontos de partida estão indefinidamente diversificados, e são comparáveis à multidão dos pontos de uma circunferência, de onde partem outros tantos raios que desembocam todos no centro único, e que são assim a imagem das próprias vias das quais se tratam. Em tudo isso não há nenhuma oposição, mas sim, pelo contrário, uma perfeita harmonia; e, para falar a verdade, somente pode haver oposição quando algumas organizações, pelo fato de circunstâncias contingentes, são chamadas a exercer um papel de certo modo acidental, exterior à meta essencial da iniciação e que não afeta esta de maneira nenhuma.

Não obstante, segundo algumas aparências, poder-se-ia acreditar, e de fato se acredita freqüentemente, que há iniciações que são, em si mesmas, opostas umas às outras; mas isso é um engano, e é muito fácil compreender porque não poderia ser realmente assim. Efetivamente, como não há em princípio mais que uma tradição única, da qual deriva toda forma tradicional ortodoxa, não pode haver mais que uma iniciação, igualmente única em sua essência, embora sob formas diversas e com modalidades múltiplas; ali onde falta a «regularidade», quer dizer, ali onde não há vinculação a um centro tradicional ortodoxo, já não se trata da verdadeira iniciação e, em parecido caso, esta palavra só poderá ser empregada abusivamente. Nisso, não entendemos falar apenas das organizações pseudo-iniciáticas já tratadas antes e que, certamente, não são mais que puro nada; mas há outra coisa que apresenta um caráter mais sério, e que é precisamente o que pode dar uma aparência de razão à ilusão que acabamos de assinalar: caso pareça que há iniciações opostas, é porque, fora da iniciação verdadeira, há o que se pode chamar a «contra-iniciação», à condição de precisar bem em que sentido exato deve entender tal expressão, e dentro de que limites algo pode se opor verdadeiramente à iniciação; além disso, já nos explicamos suficientemente sobre esta questão para não ter necessidade de voltar sobre ela de uma maneira especial (7).

***

Notas:

(1) O Rei do Mundo

(2) Este é o único sentido verdadeiro e legítimo desta palavra, que, na origem, pertencia exclusivamente à terminologia iniciática e mais especialmente rosacruciana; mas é mister assinalar também, a este propósito, um desses estranhos abusos de linguagem tão numerosos em nossa época: chegou-se, no uso vulgar, a tomar «adeptos» por um sinônimo de «aderentes», de sorte que esta palavra se aplica correntemente para designar ao conjunto dos membros de não importa qual organização, ainda que se trate da associação mais puramente profana que seja possível de conceber!

(3) Segundo a tradição islâmica, todo ser é natural e necessariamente muçulmano, quer dizer, submetida à Vontade divina, à qual, efetivamente, nada pode se subtrair; a diferença entre os seres consiste em que, enquanto que uns se conformam consciente e voluntariamente à ordem universal, outros lhe ignoram ou inclusive pretendem opor-se a ela (ver O Simbolismo da Cruz, P. 187, ed. francesa). Para compreender inteiramente a relação disto com o que acabamos de dizer, é mister destacar que os verdadeiros centros espirituais devem ser considerados como representando a Vontade divina neste mundo; assim, aqueles que estão vinculados a eles de maneira efetiva podem ser considerados como colaborando conscientemente à realização do que a iniciação maçônica designa como o «plano do Grande Arquiteto do Universo»; quanto às outras duas categorias às quais acabamos de fazer alusão, os ignorantes puros e simples são os profanos, entre os quais é necessário, bem entendido, compreender os «pseudo-iniciados» de todo tipo, e aqueles que têm a pretensão ilusória de ir contra a ordem preestabelecida dependem, de uma ou de outra forma, do que chamamos a «contra-iniciação».

(4) Para este último caso, que escapa forçosamente aos historiadores, mas que é sem dúvida o mais freqüente, citaremos apenas dois exemplos típicos, muito conhecidos na tradição taoísta, e dos quais se poderia encontrar o equivalente inclusive no ocidente: o dos histriões e o dos negociantes de cavalos.

(5) Embora seja difícil atribuir aqui grande exatidão, pode-se considerar este período como se estendendo do século XIV ao XVII; assim, pode-se dizer que corresponde à primeira parte dos tempos modernos, e é fácil compreender desde então que se tratava acima de tudo de assegurar a conservação do que, nos conhecimentos tradicionais da idade Média, podia ser salvo apesar das novas condições do mundo ocidental.

(6) Alguns incidentes misteriosos na vida de Jacob Boehme, por exemplo, não podem ser explicados realmente senão desta maneira.

(7) Ver O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XXXVIII.

* * *

Capítulo XI

Organizações Iniciáticas e Seitas Religiosas

O estudo das organizações iniciáticas é, dizíamos mais atrás, algo particularmente complexo, e é mister adicionar que se complica ainda mais pelos enganos que se cometem muito freqüentemente sobre este tema, e que implicam geralmente um desconhecimento mais ou menos completo de sua verdadeira natureza; entre estes enganos, convém assinalar em primeiro lugar o que faz aplicar o termo «seitas» a tais organizações, já que nisso há mais que uma simples impropriedade da linguagem. De fato, em parecido caso, esta expressão «seita» não só deverá ser rechaçada por desagradável e porque, ao tomá-la sempre por sua parte má, o que parece ser o objetivo dos adversários, embora alguns daqueles que a empregam tenham podido fazê-lo sem intenção especialmente hostil, por uma imitação ou por hábito, como há quem chama «paganismo» às doutrinas da Antigüidade, sem suspeitar sequer que não se trata mais que um termo injurioso e de bastante baixa polêmica (1). Na realidade, nisso há uma grave confusão entre duas coisas de ordem inteiramente diferente, e esta confusão, naqueles que a criaram ou nos que a mantêm, parece não ser sempre puramente involuntária; esta confusão se deve, sobretudo, no mundo cristão e inclusive às vezes também no mundo islâmico (2), a inimigo ou a negadores do esoterismo, que querem assim, por uma falsa semelhança, fazer recair sobre este algo do descrédito que se atribui às «seitas» propriamente ditas, quer dizer, em suma às «heresias», entendidas em um sentido especificamente religioso (3).

Agora, por isso mesmo, em se tratando de esoterismo e de iniciação, não se trata de maneira nenhuma de religião, mas sim de conhecimento puro e de «ciência sagrada», que, embora tenha este caráter sagrado (que não é certamente o monopólio da religião como alguns parecem acreditar equivocadamente) (4), por isso não é menos essencialmente ciência, embora em um sentido notavelmente diferente de que os modernos dão a esta palavra, não conhecendo mais que a ciência profana, desprovida de todo valor sob o ponto de vista tradicional, e que procede mais ou menos, como já o explicamos freqüentemente, de uma alteração da própria idéia de ciência. Sem dúvida, e é isso o que faz possível a confusão de que se trata, este esoterismo tem mais relações, e de uma maneira mais direta, com a religião que com qualquer outra coisa exterior, ainda que seja apenas em razão do caráter propriamente tradicional que lhes é comum; em alguns casos, inclusive, como o indicávamos mais atrás, pode tomar sua base e seu ponto de apoio numa forma religiosa definida; mas, mesmo assim, não se refere menos a um domínio completamente diferente do da forma religiosa em questão, com a que, por conseguinte, não pode entrar nem em oposição nem em concorrência. Além do mais, isso resulta também do fato de que se trata, por sua própria definição, de uma ordem de conhecimento reservada a uma elite, enquanto que, por definição igualmente, a religião (assim como a parte exotérica de toda tradição, inclusive se não revestir essa forma especificamente religiosa), dirige-se ao contrário a todos indistintamente; posto que a iniciação, no verdadeiro sentido desta palavra, implica «qualificações» particulares, não pode ser de ordem religiosa (5). Além do mais, sem examinar sequer o fundo das coisas, a suposição de que uma organização iniciática pudesse fazer concorrência com uma organização religiosa é verdadeiramente absurda, já que, pelo próprio fato de seu caráter «fechado» e de seu recrutamento restrito, estaria muito em inferioridade a este respeito (6) ; mas esse não é nem seu papel nem seu encargo.

Faremos observar seguidamente que quem diz «seita» diz necessariamente, pela etimologia mesma da palavra, excisão ou divisão; e, efetivamente, as «seitas» são divisões engendradas, no seio de uma religião, por divergências mais ou menos profundas entre seus membros. Por conseguinte, as «seitas» são forçosamente multiplicidade (7), e sua existência implica um afastamento do princípio, principio do qual o esoterismo, por sua natureza mesma, está, pelo contrário, mais próximo que a religião e mais geralmente que o exoterismo, inclusive isentos de toda separação. De fato, é pelo esoterismo por onde se unificam todas as doutrinas tradicionais, além das diferenças, necessárias em sua própria ordem, de suas formas exteriores; e, desde este ponto de vista, as organizações iniciáticas não só não são «seitas», senão que são exatamente o contrário, inclusive.

Além disso, as «seitas», cismas ou heresias, aparecem sempre como derivadas de uma religião dada, em que tomaram nascimento, e da qual são, por assim dizer, como ramos irregulares. Pelo contrário, o esoterismo não pode derivar-se da religião; ali mesmo onde toma como suporte, enquanto que meio de expressão e de realização, não faz outra coisa que ligá-la efetivamente a seu princípio, e representa na realidade, em relação a ela, a tradição anterior a todas as formas exteriores particulares, religiosas ou outras. O interior não pode ser produzido pelo exterior, como tampouco o centro pode ser produzido pela circunferência, nem o superior pelo inferior, como tampouco o espírito pelo corpo; as influências que presidem nas organizações tradicionais vão sempre descendendo e não remontam jamais, como tampouco um rio remonta para sua fonte. Pretender que a iniciação possa ter saído da religião e, com razão menor ainda, de uma «seita», é inverter todas as relações normais que resultam da natureza mesma das coisas (8); o esoterismo é verdadeiramente, em relação ao exoterismo religioso, o que o espírito é em relação ao corpo, de sorte que, quando uma religião perdeu todo ponto de contato com o esoterismo (9), já não fica nela mais que «letra morta» e formalismo incompreendido, já que o que a vivificava, era a comunicação efetiva com o centro espiritual do mundo, e esta não pode ser estabelecida e mantida conscientemente mais que pelo esoterismo e pela presença de uma organização iniciática verdadeira e regular.

Agora, para explicar como a confusão que nos dedicamos a dissipar pôde se apresentar com suficiente aparência de razão para se fazer aceitar por um grande número daqueles que não consideram as coisas mais que de fora, é mister dizer isto: em alguns casos, parece que certas «seitas» religiosas tenham podido tomar nascimento pelo fato da difusão negligente de fragmentos de doutrina esotérica mais ou menos incompreendida; mas o esoterismo em si mesmo não poderia ser feito responsável por esta sorte de «vulgarização», ou de «profanação» no sentido etimológico da palavra, que é contrária a sua essência mesma, e que jamais pôde produzir-se mais que a expensas da pureza doutrinal. Para que semelhante coisa tenha lugar, foi mister que aqueles que recebiam tais ensinos os compreendessem bastante mal, a falta de preparação ou possivelmente, inclusive, de «qualificação», para lhes atribuir assim um caráter religioso que as desnaturalizava inteiramente. E não vem sempre o engano, definitivamente, de uma incompreensão ou de uma deformação da verdade? Tal foi provavelmente, para tomar um exemplo na história da idade Média, o caso dos albigenses; mas, se estes foram «hereges», Dante e os «Fiéis de Amor», que estavam no terreno estritamente iniciático, não o eram (10); e este exemplo pode ajudar também a fazer compreender a diferença capital que existe

entre as «seitas» e as organizações iniciáticas. Adicionamos que, se algumas «seitas» puderam nascer de uma separação do ensino iniciático, isso mesmo supõe evidentemente a preexistência deste e sua independência a respeito das «seitas» em questão; e tão histórica como logicamente, a opinião contrária aparece como perfeitamente insustentável.

Ficaria por examinar uma questão: como e porque puderam produzir-se às vezes tais separações? Isso se arriscaria a nos levar muito longe, já que não terá que se dizer que seria mister, para responder a isso completamente, examinar de perto cada caso particular; o que se pode dizer de uma maneira geral, é que, primeiro, do ponto de vista mais exterior, parece quase impossível, quaisquer que sejam as precauções que se tomem, impedir completamente toda divulgação; e, se as divulgações não forem em todo caso mais que parciais e fragmentárias (já que, em suma, não podem recair mais que sobre o que é relativamente mais acessível), as deformações que seguem delas são muito mais acentuadas. Desde outro ponto de vista mais profundo, poder-se-ia dizer talvez que é mister que tais coisas tenham lugar em algumas circunstâncias, como meio de uma ação que se deva exercer sobre a marcha dos acontecimentos; as «seitas» também têm que jogar seu papel na história da humanidade, ainda que não seja mais que um papel inferior, e é mister não esquecer que toda desordem aparente não é em realidade mais que um elemento da ordem total do mundo. Além do mais, as querelas do mundo exterior perdem certamente muita de sua importância quando se consideram de um ponto de vista onde se conciliam todas as oposições que as suscitam, o que é o caso desde que alguém se coloque no ponto de vista estritamente esotérico e iniciático; mas, precisamente por isso, não poderia ser de maneira nenhuma o papel das organizações iniciáticas mesclar-se a essas querelas, ou, como se diz usualmente, «tomar partido» nelas, enquanto que as «seitas», ao contrário, estão comprometidas nisso indevidamente por sua própria natureza, já que é isso talvez, no fundo, o que constitui toda sua razão de ser.

***

Notas:

(1) Fabre d’Olivet, em seus Examens des Vers Dorés de Pythagore, diz muito justamente sobre este ponto: «O nome de «pagão» é um termo injurioso e ignóbil, derivado do latim paganus, que significa um rústico, um camponês. Quando o cristianismo triunfou inteiramente sobre o politeísmo grego e romano e quando, por ordem do imperador Teodósio, foram abatidos nas cidades os últimos templos dedicados aos Deuses das Nações, aconteceu que os povos dos campos persistiram ainda bastante tempo no antigo culto, o que fez chamar, por zombaria, pagani a aqueles que lhes imitaram. Esta denominação que podia convir, no século V, aos gregos e aos romanos que se negavam a submeter-se à religião dominante do Império, é falsa e ridícula, quando se estende a outros tempos e a outros povos».

(2) O termo árabe que corresponde à palavra «seita» é firqah, que, como ela, expressa propriamente uma idéia de «divisão».

(3) Vê-se que, embora se trate sempre de uma confusão dos dois domínios esotérico e exotérico, não obstante há nisso uma considerável diferença com a falsa semelhança do esoterismo com o misticismo, da qual falamos em primeiro lugar, tendo em vista que esta, além do mais, parece ser de data mais recente, tende mais precisamente a «anexar» o esoterismo de que a lhe desacreditar, o que é certamente mais hábil e pode dar a pensar que alguns acabaram por dar-se conta da insuficiência de uma atitude de desprezo grosseiro e de negação pura e simples.

(4) Há quem chega tão longe nesse sentido que pretendem que não há mais «ciência sagrada» que a teologia!

(5) Poder-se-ia objetar que, como o dizíamos mais atrás, também se requerem «qualificações» para a ordenação sacerdotal; mas, nesse caso, não se trata mais de uma aptidão para o exercício de algumas funções particulares, enquanto que, no outro, as «qualificações» são necessárias não só para exercer uma função em uma organização iniciática, mas sim para receber a própria iniciação, o que é completamente diferente.

(6) Para a organização iniciática como tal, pelo contrário, há somente vantagens no fato de manter seu recrutamento tão restrito quanto possível, já que, nesta ordem, uma extensão muito grande é, geralmente, uma das primeiras causas de degeneração, assim como o explicaremos mais adiante.

(7) Isto mostra a falsidade radical das concepções daqueles que, como isso se encontra freqüentemente sobretudo entre os escritores «anti-maçônicos», falam de «Seita», no singular e com maiúscula, como de tal «entidade» em que sua imaginação encarna tudo aquilo para o qual hão sentido algum ódio; além do mais, o fato de que as palavras cheguem a perder assim completamente seu sentido legítimo é, repetimo-lo ainda a este propósito, uma das características da desordem mental de nossa época.

(8) Um engano similar, mas ainda agravado, é cometido por aqueles que quereriam fazer sair à iniciação de algo mais exterior ainda, como de uma filosofia por exemplo; o mundo iniciático exerce sua influência «invisível» sobre o mundo profano, direta ou indiretamente, mas pelo contrário, aparte o caso anormal de uma grave degeneração de algumas organizações, não poderia ser influenciado por este.

(9) É mister observar bem que quando dizemos «pontos de contato», isso implica a existência de um limite comum aos dois domínios, pelo que se estabelece sua comunicação, mas isso não entranha nenhuma confusão entre eles.

(10) Ver sobre este tema, O Esoterismo de Dante, concretamente pp. 3-7 e 27-28, ed. francesa.
pp. 3-7 e 27-28, ed. francesa.

* * *

Capítulo XII

Organizações Iniciáticas e Sociedades Secretas

Sobre a natureza das organizações iniciáticas, há outro engano muito freqüente, que deverá nos reter durante mais tempo que o que consiste em assimilá-las às «seitas» religiosas, já que se refere a um ponto que parece particularmente difícil de compreender pela maior parte de nossos contemporâneos, mas que consideramos completamente essencial: é que tais organizações diferem totalmente, por sua natureza mesma, de tudo o que, em nossos dias, chamam-se «sociedades» ou «associações», já que estas estão definidas por caracteres exteriores que podem faltar inteiramente naquelas e que, inclusive caso às vezes se introduzam nelas, permanecem sempre acidentais e só devem ser considerados, assim como já o indicamos do começo, apenas como os efeitos de uma espécie de degeneração, ou, caso se queira, de «contaminação», no sentido de que nisso se trata da adoção de formas profanas ou ao menos exotéricas, sem nenhuma relação com a meta real destas organizações. Assim, é completamente errôneo identificar, como se faz usualmente, «organizações iniciáticas» e «sociedades secretas»; e, primeiro, é muito evidente que as duas expressões não podem coincidir de maneira nenhuma em sua aplicação, já que, de fato, há muitos tipos de sociedades secretas, muitas das quais não têm, certamente, nada de iniciático; elas podem se constituir devido ao fato de uma simples iniciativa individual, e para uma meta qualquer; além do mais, teremos que voltar sobre isto depois. Por outra parte, e essa é sem dúvida a causa principal do engano que acabamos de mencionar, se ocorrer que uma organização iniciática toma acidentalmente, como o dizíamos faz um momento, a forma de uma sociedade, esta será forçosamente secreta, ao menos num dos sentidos que se dá a esta palavra em parecido caso, e que não sempre se tem o cuidado de distinguir com uma precisão suficiente.

Efetivamente, é mister dizer que, no uso corrente, parecem vincular-se a esta expressão de «sociedades secretas» várias significações bastante diferentes umas das outras, e que não parecem necessariamente ligadas entre elas, daí as divergências de opinião quando se trata de saber se esta designação convém realmente a tal ou a qual caso particular. Alguns querem restringi-la às associações que dissimulam sua existência, ou ao menos o nome de seus membros; outros a estendem àquelas que são simplesmente «fechadas», ou que não guardam o segredo mais que sobre algumas formas especiais, rituais ou não, adotadas por elas, sobre alguns meios de reconhecimento reservados a seus membros, ou sobre outras coisas deste gênero; e, naturalmente, os primeiros protestarão quando os segundos qualifiquem de secreta uma associação que efetivamente não poderia entrar em sua própria definição. Dizemos «protestarão» porque, muito freqüentemente as discussões deste tipo não têm um caráter inteiramente desinteressado: quando os adversários mais ou menos abertamente declarados de uma associação qualquer a chamam secreta, com razão ou sem ela, põem nisso manifestamente uma intenção polêmica e mais ou menos injuriosa, como se o segredo não pudesse ter a seus olhos mais que motivos «inconfessáveis», e inclusive se pode discernir nisso às vezes como uma espécie de ameaça um pouco disfarçada, no sentido de que há nisso uma alusão expressa à «ilegalidade» de tal associação, já que quase não há necessidade de dizer que é sempre sobre o terreno «social», quando não, inclusive, mais precisamente «político», onde se têm preferentemente semelhantes discussões. É muito compreensível que, nestas condições, os membros ou os

partidários da associação em causa se esforcem em estabelecer que o epíteto de «secreta» não poderia lhe convir realmente, e que, por esta razão, não queiram aceitar mais que a definição mais limitada, a que, muito evidentemente, não poderia lhe ser aplicável. Além disso, de uma maneira completamente geral, pode-se dizer que a maior parte das discussões não tem outra causa que uma falta de entendimento sobre o sentido dos termos que se empregam; mas, quando há em jogo interesses quaisquer, assim como ocorre aqui, detrás desta divergência no emprego das palavras, é muito provável que a discussão prossiga indefinidamente, sem que os adversários nunca cheguem a ficar de acordo. Em todo caso, as contingências que intervêm nisso estão certamente muito longe do domínio iniciático, o único que nos concerne; se acreditamos dever dizer aqui algumas palavras a respeito, é unicamente para limpar o terreno de certo modo, e também porque isso bastava para mostrar que, em todas as questões que se referem às sociedades secretas ou supostas como tais, ou não se tratam de organizações iniciáticas, ou ao menos não é o caráter destas como tal o que está em causa, o que, além do mais, seria impossível por outras razões mais profundas que a continuação de nossa exposição farão compreender melhor.

Colocando-nos inteiramente fora dessas discussões e de um ponto de vista que não pode ser mais que o de um conhecimento completamente desinteressado, podemos dizer isto: uma organização, revestindo ou não suas formas particulares e, além do mais, completamente exteriores, que permitam defini-la como sociedade, poderá ser qualificada de secreta, no sentido mais amplo desta palavra, e sem que isso implique a menor intenção desfavorável (1), quando essa organização possua um segredo, de qualquer natureza que seja, e que seja tal pela força mesma das coisas ou só em virtude de uma convenção mais ou menos artificial e mais ou menos expressa. Esta definição, pensamos, é bastante ampla para que se possam fazer entrar nela todos os casos possíveis, desde o das organizações iniciáticas mais afastadas de toda manifestação exterior, até o de simples sociedades com uma meta qualquer, política ou outra, e que não têm, como o dizíamos mais atrás, nada de iniciático, e nem sequer nada de tradicional. Assim, é no interior do domínio que abrange, e nos apoiando para isso tanto quanto seja possível em seus próprios termos, como devemos fazer as distinções necessárias, e isso de uma maneira dupla, quer dizer, por uma parte, entre as organizações que são sociedades e as que não o são e, por outra, entre as que têm um caráter iniciático e as que estão desprovidas dele, já que, devido ao fato da «contaminação» que assinalamos, estas duas distinções não podem coincidir exatamente; coincidiriam apenas se as contingências históricas não tivessem conduzido, em alguns casos, uma intrusão de formas profanas em organizações que, por sua origem e por sua meta essencial, são, não obstante, de natureza incontestavelmente iniciática.

Sobre o primeiro dos dois pontos que acabamos de indicar, não há lugar para insistir muito demoradamente, já que, em suma, todo mundo sabe o que é uma «sociedade», quer dizer, uma associação que tem estatutos, regulamentos, reuniões em data e lugar fixos, que tem registro de seus membros, que possui arquivos, atas de suas sessões e outros documentos escritos, em uma palavra que está rodeada de todo um aparato exterior um pouco embaraçoso (2). Tudo isso, repetimo-lo, é perfeitamente inútil para uma organização iniciática, que, quanto a formas exteriores, não tem necessidade de nada mais que de certo conjunto de ritos e de símbolos, que, do mesmo modo que o ensino que os acompanha e os explica, devem se transmitir regularmente por tradição oral. Recordaremos também, a este propósito, que, inclusive se ocorrer às vezes que estas coisas sejam postas por escrito, isso

nunca pode ser mais que a título de simples «ajuda para a memória», e que isso não poderia dispensar em nenhum caso da transmissão oral e direta, posto que somente ela permite a comunicação de uma influência espiritual, o que constitui a razão de ser fundamental de toda organização iniciática; um profano que conhecesse todos os ritos, por ter lido sua descrição nos livros, não estaria iniciado por isso, já que, é bem evidente, desse modo, a influência espiritual vinculada a esses ritos não teria sido transmitida de maneira nenhuma.

Uma conseqüência imediata do que acabamos de dizer, é que uma organização iniciática, enquanto que não toma a forma acidental de uma sociedade, com todas as manifestações exteriores que esta implica, é em certo modo «inapreensível» para o mundo profano; e se pode compreender sem esforço que ela não deixa nenhum rastro acessível às investigações dos historiadores ordinários, cujo método tem como caráter essencial se referir unicamente aos documentos escritos, que são inexistentes em parecido caso. Pelo contrário, toda sociedade, por secreta que possa ser, apresenta «exteriores» que estão forçosamente ao alcance das investigações dos profanos, «exteriores» pelos quais sempre é possível que estes cheguem a ter conhecimento dela de certa forma, inclusive se forem incapazes de penetrar sua natureza mais profunda. Não será necessário dizer que esta última restrição concerne às organizações iniciáticas que tomaram tal forma, ou diríamos de boa vontade, que degeneraram em sociedades por causa das circunstâncias e do meio onde se encontram situadas; e adicionaremos que este fenômeno nunca se produziu tão claramente como no mundo ocidental moderno, onde afeta a tudo o que subsiste ainda das organizações que podem reivindicar um caráter autenticamente iniciático inclusive se, como se constata muito freqüentemente, este caráter, em seu estado atual, chegou a ser desconhecido ou incompreendido pela maior parte de seus próprios membros. Não queremos procurar aqui as causas deste desconhecimento, que são diversas e múltiplas, e que se devem em grande parte à natureza especial da mentalidade moderna; assinalaremos apenas que esta forma de sociedade pode não ser inócua em si mesma, já que, posto o exterior tomar nelas indevidamente uma importância desproporcionada com seu valor real, o acidental acaba por ocultar completamente o essencial; e, além do mais, as semelhanças aparentes com as sociedades profanas podem ocasionar também muitos equívocos sobre a verdadeira natureza destas organizações.

Não daremos mais que um só exemplo desses equívocos, que toca muito de perto o próprio fundo de nosso tema: quando se trata de uma sociedade profana, a pessoa pode sair dela do mesmo modo que entrou, e se encontra então pura e simplesmente com o que era antes; uma demissão ou uma expulsão basta para que todo laço seja quebrado, posto que esse laço é evidentemente de uma natureza completamente exterior e não implica nenhuma modificação profunda do ser. Pelo contrário, desde que se foi admitido em uma organização iniciática, qualquer que seja, jamais, por nenhum meio, pode-se deixar de estar vinculado a ela, posto que a iniciação, por isso mesmo de que consiste essencialmente na transmissão de uma influência espiritual, é necessariamente conferida de uma vez por todas e possui um caráter propriamente indelével; trata-se de um fato da ordem «interior» contra o que nenhuma formalidade administrativa nada pode. Mas, por toda parte onde há uma sociedade, há por isso mesmo formalidades administrativas, e pode haver também demissões ou expulsões, pelas quais, segundo as aparências, deixar-se-á de formar parte da sociedade considerada; e se vê imediatamente o equívoco que resultará disso no caso onde esta não represente em suma mais que a «exterioridade» de uma organização iniciática. Por

conseguinte, como todo o rigor, seria necessário fazer então, sob esta relação, uma distinção entre a sociedade e a organização iniciática como tal; e, posto que a primeira não é, como o dissemos, mais que uma simples forma acidental e «sobreposta», da qual a segunda, em si mesma e em tudo o que constitui sua essência, permanece inteiramente independente, a aplicação desta distinção apresenta na realidade muito menos dificuldades do que poderia parecer com primeira vista.

Outra conseqüência à que somos levados logicamente por estas considerações seria esta: uma sociedade, inclusive secreta, sempre pode ser o alvo de atentados provenientes do exterior, porque, em sua constituição, há elementos que se situam, caso se possa dizer, no mesmo nível que estes; assim, concretamente, poderia ser dissolvida pela ação de um poder político. Pelo contrário, a organização iniciática, por sua própria natureza mesma, escapa a tais contingências, e nenhuma força exterior pode suprimi-la; neste sentido também, é verdadeiramente «inapreensível». Efetivamente, posto que a qualidade de seus membros nunca pode ser perdida, nem lhes ser arrebatada, conserva uma existência efetiva enquanto um dentre eles permaneça vivo, e só a morte do último implicará seu desaparecimento; mas, mesmo nesta eventualidade, supõe-se que seus representantes autorizados, por razões cujos únicos juizes são eles mesmos, terão renunciado a assegurar a continuação da transmissão da qual são os depositários; e, assim, a única causa possível de sua supressão, ou melhor, de sua extinção, encontra-se necessariamente em seu próprio interior.

Enfim, toda organização iniciática é também «inapreensível» do ponto de vista de seu segredo, posto que este é tal por natureza e não por convenção, e posto que, por conseguinte, não pode ser penetrado em nenhum caso pelos profanos, hipótese que implicaria em si mesma uma contradição, já que o verdadeiro segredo iniciático não é nada mais que o «incomunicável», e só a iniciação pode dar acesso a seu conhecimento. Mas isto se refere mais à segunda das duas distinções que indicamos logo atrás, a das organizações iniciáticas e das sociedades secretas que não têm, de modo algum, esse caráter; além do mais, esta distinção, parece, deveria ser feita muito facilmente pela própria diferença da meta a que se propõem umas e outras; mas, de fato, a questão é mais complexa do que parece à primeira vista. Não obstante, há um caso que não pode oferecer nenhuma dúvida: quando alguém se encontra em presença de um agrupamento constituído para fins quaisquer e cuja origem é inteiramente conhecida, da qual se sabe que foi criada completamente por individualidades cujos nomes podem ser citados, e que não possui por conseguinte nenhuma vinculação tradicional, a pessoa pode estar segura de que este agrupamento, quaisquer que sejam, além disso, suas pretensões, não tem absolutamente nada de iniciático. A existência de formas rituais em alguns desses agrupamentos não muda nada a respeito, já que tais formas, tomadas ou imitadas das organizações iniciáticas, não são então mais que simples paródia desprovida de todo valor real; e, por outra parte, isto não se aplica apenas a organizações cujos fins são unicamente políticos ou, mais geralmente, «sociais», em qualquer um dos sentidos que se podem atribuir a esta palavra, mas também a todas essas formações modernas que chamamos pseudo-iniciáticas, compreendidas nisso aquelas que invocam uma vaga vinculação «ideal» a uma tradição qualquer.

Pelo contrário, pode haver dúvida desde que se trate de uma organização cuja origem se apresenta um pouco enigmática, e que não poderia ser atribuída a individualidades

definidas; efetivamente, inclusive se suas manifestações conhecidas não têm evidentemente nenhum caráter iniciático, pode ser, não obstante, que represente uma separação ou uma degeneração de algo que era tal primitivamente. Esta separação, que pode produzir-se sobretudo sob a influência de preocupações de ordem social, supõe que a incompreensão da primeira meta e essencial aconteceu na generalidade dos membros de dita organização; além disso, pode ser mais ou menos completa, e o que subsiste ainda de organizações iniciáticas no ocidente representa, de certo modo, em seu estado atual, um estágio intermediário a este respeito. O caso extremo será aquele onde, embora se conservam não obstante as formas rituais e simbólicas, ninguém tem já a menor consciência de seu verdadeiro caráter iniciático, de sorte que apenas as interpreta em função de alguma aplicação contingente qualquer; além do mais, legítima ou não, essa não é a questão, posto que a degeneração consiste propriamente no fato de que não se considera nada além desta aplicação e do domínio mais ou menos exterior ao que ela se refere especialmente. Está bem claro que, em parecido caso, aqueles que não vêem as coisas mais que «do exterior» serão incapazes de discernir aquilo do que se trata na realidade e de fazer a distinção entre tais organizações e aquelas das quais falávamos em primeiro lugar, ainda mais que, quando estas chegarem a não ter, conscientemente ao menos, mais que uma meta similar àquela pela qual as outras foram criadas artificialmente, disso resulta uma espécie de «afinidade» de fato, em virtude da qual umas e outras podem entrar em contato mais ou menos direto, e inclusive acabar às vezes por se misturarem de maneira um pouco inextricável.
Para fazer compreender melhor o que acabamos de dizer, convém apoiarmo-nos em casos precisos; citaremos assim o exemplo de duas organizações que, exteriormente, podem parecer bastante comparáveis entre elas e que, entretanto, diferem claramente por suas origens, de tal sorte que entram respectivamente em ambas as categorias que acabamos de distinguir: os Iluminados da Baviera e os Carbonários. No que concerne aos primeiros, os fundadores são conhecidos, e se sabe de que maneira elaboraram o «sistema» por sua própria iniciativa, à margem de toda vinculação, não preexistente; sabe-se também por quais etapas sucessivas aconteceram os graus e os rituais, dos quais alguns nunca foram praticados e não existiram mais que sobre o papel; pois tudo foi posto por escrito desde o começo, e à medida que se desenvolviam e se ajustavam as idéias dos fundadores - e isso é inclusive o que fez fracassar seus planos, que, bem entendido, referiam-se exclusivamente ao domínio social e não lhe transpunham sob nenhum aspecto. Assim, não é de se duvidar que nisso não se trate mais do que a obra artificial de alguns indivíduos, e que as formas que tinham adotado não podiam constituir mais que um simulacro ou uma paródia de iniciação, posto que faltava a vinculação tradicional, e posto que a meta realmente iniciática era estranha a suas preocupações. Caso se considere, pelo contrário, o Carbonarismo, constata-se, por uma parte, que é impossível lhe atribuir uma origem «histórica» deste gênero e, por outra, que seus rituais apresentam claramente o caráter de uma «iniciação de ofício», aparentado como tal à Maçonaria e ao Companheirismo; mas, enquanto que estes guardaram sempre uma certa consciência de seu caráter iniciático, por diminuída que esteja devido à intrusão de preocupações da ordem contingente, e à parte cada vez maior que [estas preocupações] se lhes foi ocupando, parece (embora nunca se possa ser absolutamente afirmativo a este respeito, posto que um pequeno número de membros, e que não são forçosamente os chefes aparentes, podem constituir sempre a exceção à incompreensão geral, sem deixar aparentá-lo em nada) (3) que o Carbonarismo tenha levado finalmente a degeneração ao extremo, até o ponto de não ser nada mais de fato que aquela simples associação de conspiradores políticos cuja ação é conhecida na história do

século XIX. Os Carbonários se mesclaram então a outras associações de fundação completamente recente e que nunca tinham tido nada de iniciático, enquanto que, por outro lado, muitos dentre eles pertenciam ao mesmo tempo à Maçonaria, o que pode explicar-se por sua vez pela afinidade das duas organizações, e por uma espécie de degeneração da própria Maçonaria, que vai no mesmo sentido, embora menos longe, que a do Carbonarismo. Quanto aos Iluminados, suas relações com a Maçonaria tiveram um caráter completamente diferente: aqueles que entraram nela não o fizeram mais que com a intenção bem determinada de adquirir uma influência preponderante e de servir-se dela como de um instrumento para a realização de seus intuitos particulares, o que fracassou, além do mais, como todo o resto; e, para dizer de passagem, por isso se vê bastante bem quão longe estão da verdade aqueles que pretendem fazer dos próprios Iluminados uma organização «maçônica». Adicionaremos também que a ambigüidade desta denominação de «Iluminados» não deve iludir a ninguém: a mesma não era tomada aí mais que em uma acepção estritamente «racionalista», e é mister não esquecer que, no século XVIII, as «luzes» tinham na Alemanha uma significação quase equivalente à da «filosofia» na França, quer dizer, que não se poderia conceber nada mais profano e inclusive mais formalmente contrário a todo espírito iniciático ou somente tradicional.
Abriremos ainda um parêntese a propósito desta última consideração: se ocorrer que idéias «filosóficas» e mais ou menos «racionalistas» se infiltrem em uma organização iniciática, é necessário não ver nisso mais que o efeito de um engano individual (ou coletivo) de seus membros, devido a sua incapacidade de compreender sua verdadeira natureza e, por conseguinte, de se guardar de toda «contaminação» profana; este engano, bem entendido, não afeta de modo algum o princípio mesmo da organização, mas é um dos sintomas desta degeneração de fato da qual falamos, degeneração que, além do mais, pode alcançar um grau mais ou menos avançado. Diremos outro tanto do «sentimentalismo» e do «moralismo», sob todas suas formas, coisas não menos profanas por sua própria natureza; além do mais, em geral, tudo isso está ligado um pouco estreitamente a um predomínio das preocupações sociais; mas é sobretudo quando estas chegam a tomar uma forma especificamente «política», no sentido mais estreito da palavra, quando a degeneração corre o risco de ser irremediável. Um dos fenômenos mais estranhos neste gênero, é a penetração das idéias «democráticas» nas organizações iniciáticas ocidentais (e naturalmente, aqui pensamos, sobretudo, na Maçonaria, ou ao menos em algumas de suas frações), sem que seus membros pareçam dispor-se de que nisso há uma contradição pura e simples, e inclusive, sob um duplo aspecto: efetivamente, por definição mesma, toda organização iniciática está em oposição formal com a concepção «democrática» e «igualitária», primeiro em relação ao mundo profano, frente ao qual ela constitui, na acepção mais exata do termo, uma «elite» separada e fechada, e depois em si mesma, pela hierarquia de graus e de funções que estabelece necessariamente entre seus próprios membros. Além disso, este fenômeno não é mais que uma das manifestações da separação do espírito ocidental moderno, que se estende e penetra por toda parte, inclusive ali onde deveria encontrar a resistência mais irredutível; e isto, por outra parte, não se aplica unicamente ao ponto de vista iniciático, mas também ao ponto de vista religioso, quer dizer, em suma, a tudo o que possui um caráter verdadeiramente tradicional.

Assim, ao lado de organizações que permaneceram puramente iniciáticas, há aquelas que, por uma razão ou por outra, degeneraram ou se desviaram mais ou menos completamente, mas que, não obstante, permanecem ainda iniciáticas em sua essência

profunda, por incompreendida que esta seja em seu estado presente. Há depois aquelas que não são mais que sua contrafação ou sua caricatura, quer dizer, as organizações pseudo-iniciáticas; e finalmente há outras organizações de caráter igualmente um pouco secreto, mas que não têm nenhuma pretensão desta ordem, e que se propõem apenas metas que não têm evidentemente nenhuma relação com o domínio iniciático; mas deve-se entender bem que, sejam quais forem as aparências, as organizações pseudo-iniciáticas são na realidade tão profanas quanto estas últimas e que, assim, umas e outras não formam verdadeiramente mais que um só grupo, por oposição ao das organizações iniciáticas, puras ou «poluídas» de influências profanas. Mas, a tudo isso, é necessário adicionar ainda outra categoria, a das organizações que dependem da «contra-iniciação», e que têm certamente, no mundo atual, uma importância muito mais considerável do que se estaria tentando supor usualmente; limitar-nos-emos aqui às mencionar, sem o que nossa enumeração apresentaria uma grave lacuna, e assinalaremos apenas uma nova complicação que resulta de sua existência: ocorre em alguns casos que exercem uma influência mais ou menos direta sobre as organizações profanas, e especialmente pseudo-iniciáticas (4); daí surge uma dificuldade mais para determinar exatamente o caráter real de tal ou qual organização; mas, bem entendido, não nos vamos ocupar aqui do exame dos casos particulares, e nos basta ter indicado com suficiente claridade a classificação que convém estabelecer de uma maneira geral.

Entretanto, isso ainda não é tudo: há organizações que, embora não tenham em si mesmas mais que uma meta de ordem contingente, possuem, não obstante, uma verdadeira vinculação tradicional, porque procedem de organizações iniciáticas das quais, de certo modo, não são mais que uma emanação, e pelas quais são dirigidas «invisivelmente», embora seus chefes aparentes sejam inteiramente estranhos ao assunto. Este caso, como já o indicamos, encontra-se em particular nas organizações secretas extremo-orientais: constituídas unicamente em vista de uma meta, especial, geralmente não têm mais que uma existência passageira, e desaparecem sem deixar rastro desde que sua missão esteja cumprida; mas, na realidade, representam o último degrau, e o mais exterior de uma hierarquia que se eleva, de grau em grau, até as organizações iniciáticas mais puras e mais inacessíveis aos olhares do mundo profano. Assim, aqui não se trata em modo algum de uma degeneração das organizações iniciáticas, mas sim mais de formações expressamente desejadas por estas, sem que elas mesmas descendam a esse nível contingente e se mesclem à ação que se exerce nele, e isso para fins que, naturalmente, são muito diferentes de tudo o que pode ver ou supor um observador superficial. Recordaremos o que já dissemos mais atrás sobre este tema, ou seja, que as mais exteriores destas organizações podem se encontrar às vezes em oposição e inclusive em luta umas com outras e ter, não obstante, uma direção ou uma inspiração comum, posto que essa direção está além do domínio onde se afirma sua oposição e é a única pela qual é válida; e possivelmente isto encontraria também sua aplicação em outras partes, além do extremo oriente, embora tal hierarquização de organizações sobrepostas não se encontra, sem dúvida, em parte alguma de uma maneira tão clara e tão completa como na que depende da tradição taoísta. Têm-se aí organizações de um caráter «misto», de certo modo, das quais não se pode dizer que sejam propriamente iniciáticas, embora tampouco que sejam simplesmente profanas, posto que sua vinculação às organizações superiores confere uma participação, embora seja indireta e inconsciente, em uma tradição cuja essência é puramente iniciática (5); e algo desta essência se reencontra sempre em seus ritos e em seus símbolos para aqueles que sabem penetrar seu sentido mais profundo.

Todas as categorias de organizações que consideramos quase não têm em comum mais que o único fato de ter um segredo, qualquer que seja, além do mais, sua natureza; não será necessário dizer que, de uma a outra, esta natureza pode ser extremamente diferente: entre o verdadeiro segredo iniciático e um intuito político que se deixa oculto, ou ainda a dissimulação da existência de uma associação ou dos nomes de seus membros por razões de simples prudência, não há evidentemente nenhuma comparação possível. E ainda não falamos nisso desses agrupamentos de fantasia, como existem tantos em nossos dias e concretamente nos países anglo-saxões, que, para «arremedar» às organizações iniciáticas, adotam formas que não recobrem absolutamente nada, que estão realmente desprovidas de todo alcance e inclusive de toda significação, e sobre as quais pretendem guardar um segredo que não se justifica por nenhuma razão séria. Este último caso não tem outro interesse que mostrar bastante claramente o equívoco que se produz correntemente, no espírito do público profano, sobre a natureza do segredo iniciático; imagina-se, efetivamente, que este recaia simplesmente sobre os ritos, assim como sobre palavras e sinais empregados como meios de reconhecimento, o que faria dele um segredo tão exterior e artificial como não importa qual outro, um segredo que o seria, em suma, apenas por convenção. Agora, se tal segredo existir de fato na maior parte das organizações iniciáticas, não obstante, é apenas um elemento completamente secundário e acidental, e, para falar a verdade, não tem mais que um valor de símbolo em relação ao verdadeiro segredo iniciático, que é tal pela natureza mesma das coisas, e que, por conseguinte, nunca poderia ser traído de maneira nenhuma, posto que é de ordem puramente interior e posto que, como já o dissemos, reside propriamente no «incomunicável».

*****

Notas:

(1) De fato, a intenção desfavorável que se lhe atribui de forma usual procede unicamente desse traço característico da mentalidade moderna que definimos, em outra parte, como o «ódio ao segredo» sob todas suas formas. (Ver O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XII).
(2) É necessário não esquecer de mencionar o lado «financeiro» exigido pelo razão deste próprio aparato, já que como se sabe muito bem, a questão das «cotações» tem uma importância considerável em todas as sociedades, compreendidas aí as organizações iniciáticas ocidentais que tomaram a forma exterior.
(3) Além do mais, ninguém poderia lhes reprovar tal atitude, se a incompreensão tiver sido tal que seja virtualmente impossível reagir contra ela.
(4) Cf. o Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XXXVI.

(5) Recordaremos que o Taoísmo representa unicamente o lado esotérico da tradição extremo oriental, cujo lado exotérico está constituído pelo confucionismo.

Capítulo XIII

Do Segredo Iniciático

Embora já tenhamos indicado qual é a natureza essencial do segredo iniciático (1), devemos ainda colocar mais considerações quanto a isto, a fim de lhe distinguir, sem nenhum equívoco possível, de todos outros gêneros de segredos mais ou menos exteriores que se encontram nas múltiplas organizações que, por esta razão, são qualificadas de «secretas» no sentido mais geral. De fato, dissemos que, para nós, esta designação significa unicamente que tais organizações possuem um segredo, de qualquer natureza que seja, e também que, segundo a meta à qual se propõem, esse segredo pode recair naturalmente sobre as coisas mais diversas e tomar as formas mais variadas; mas, em todos os casos, um segredo qualquer que não seja o segredo propriamente iniciático tem sempre um caráter convencional; com isso queremos dizer que não é tal mais em virtude de uma convenção mais ou menos expressa, e não pela natureza mesma das coisas. Pelo contrário, o segredo iniciático é tal porque não pode deixar de sê-lo, posto que consiste exclusivamente no «inexpressável» que, por conseguinte, é também necessariamente o «incomunicável»; e assim, se as organizações iniciáticas forem secretas, este caráter não tem aqui nada artificial e não resulta de nenhuma decisão mais ou menos arbitrária por parte de ninguém. Assim, este ponto é particularmente importante para distinguir bem, por uma parte, as organizações iniciáticas de todas as demais organizações secretas, e por outra, para distinguir, nas organizações iniciáticas mesmas, o que constitui o essencial de tudo aquilo que pode ser adicionado a isto acidentalmente; agora devemos nos dedicar a desenvolver um pouco as conseqüências disto.

A primeira destas conseqüências, que, além do mais, já indicamos precedentemente, é que, enquanto que tudo secreto de ordem exterior pode ser sempre traído, o segredo iniciático não pode sê-lo nunca de maneira nenhuma, posto que, em si mesmo e em certo modo por definição, é inacessível e inapreensível aos profanos e não poderia ser penetrado por eles, já que seu conhecimento não pode ser mais que a conseqüência da iniciação mesma. De fato, este segredo é de natureza tal que as palavras não podem lhe expressar; é por isso pelo que, como teremos que explicá-lo mais completamente a seguir, o ensino iniciático não pode fazer uso mais que de ritos e de símbolos, que sugerem melhor que expressam, no sentido ordinário desta palavra. Falando propriamente, o que se transmite pela iniciação não é o segredo mesmo, posto que é incomunicável, a não ser a influência espiritual que tem aos ritos como veículo, e que faz possível o trabalho interior por cujo meio, tomando os símbolos como base e como suporte, cada um alcançará esse segredo e lhe penetrará mais ou menos completamente, mais ou menos profundamente, segundo a medida de suas próprias possibilidades de compreensão e de realização.

Por conseguinte, pense-se o que for das demais organizações secretas, em todo caso, não se pode fazer uma recriminação às organizações iniciáticas por ter este caráter, posto que seu segredo não é algo que elas ocultam voluntariamente por razões quaisquer, legítimas ou não, e sempre mais ou menos sujeitas à discussão e a apreciação como tudo o

que procede do ponto de vista profano, mas sim algo que não está no poder de ninguém, embora o queira, desvelar e comunicar a outro. Quanto ao fato destas organizações serem «fechadas», quer dizer, que não admitem todo mundo indistintamente, explica-se simplesmente pela primeira das condições da iniciação, tais como as expusemos mais atrás, quer dizer, pela necessidade de possuir algumas «qualificações» particulares, na falta das quais não se pode tirar nenhum benefício real da vinculação a tal organização. Além disso, quando esta é muito «aberta» e insuficientemente estrita a este respeito, corre o risco de degenerar por conseqüência da incompreensão daqueles aos quais admite dessa forma, sem reflexão, e que, sobretudo quando são maioria, não deixam de introduzir nela toda gama de pontos de vista profanos e de desviar sua atividade para metas que não têm nada em comum com o domínio iniciático, como se vê muito freqüentemente no que, em nossos dias, subsiste ainda das organizações deste gênero no mundo ocidental.

Assim, e isso é uma segunda conseqüência do que enunciamos no começo, o segredo iniciático em si mesmo e o caráter «fechado» das organizações que lhe detêm (ou, para falar mais exatamente, que detêm os meios pelos quais é possível, para aqueles que estão «qualificados», ter acesso a ele) são duas coisas completamente diferentes e que não devem ser confundidas de maneira nenhuma. No que concerne ao primeiro, invocar razões de «prudência» como se faz às vezes, é desconhecer totalmente sua essência e seu alcance; para o segundo, pelo contrário, que depende da natureza dos homens em geral e não da natureza da organização iniciática, pode-se falar até certo ponto de «prudência», no sentido de que, com isto, essa organização se defenda, não contra «indiscrições» impossíveis quanto a sua natureza essencial, mas sim contra esse perigo de degeneração de que acabamos de falar; tampouco é esta a principal razão disso, posto que é apenas a perfeita inutilidade de admitir a individualidades para as quais a iniciação nunca seria mais que «letra morta», quer dizer, uma formalidade vazia e sem nenhum efeito real, porque são, de certo modo, impermeáveis à influência espiritual. Quanto à «prudência» frente ao mundo exterior, assim como se entende mais freqüentemente, não pode ser mais que uma consideração completamente acessória, embora seja certamente legítima em presença de um meio mais ou menos conscientemente hostil, posto que a incompreensão profana raramente se detém em uma postura de indiferença e se modifica com muita facilidade em um ódio cujas manifestações constituem um perigo que, certamente, não tem nada de ilusório; mas, não obstante, isto não poderia alcançar à organização iniciática mesma, que, como tal, é, assim como o dissemos, verdadeiramente «inapreensível». Desta forma, as precauções a este respeito, impor-se-ão mais quanto mais «exteriorizada» esteja essa organização e, por conseguinte, quanto menos puramente iniciática seja; outrossim, é evidente que só neste caso pode chegar a se encontrar em contato direto com o mundo profano, que, de outra maneira apenas poderia ignorá-la pura e simplesmente. Aqui não falaremos de um perigo de outra ordem, que pode resultar da existência do que chamamos «contra-iniciação», perigo ao qual, também, simples medidas exteriores de «prudência» não poderiam evitar; estas valem apenas contra o mundo profano, cujas reações, repetimo-lo, não são de temer senão enquanto a organização tenha tomado uma forma exterior, tal como uma «sociedade», ou foi arrastada quase que completamente a uma ação exercida fora do domínio iniciático, coisas que não poderiam ser consideradas senão como tendo um caráter simplesmente acidental e contingente (2).

Desta forma, chegamos a esclarecer ainda outra conseqüência da natureza do segredo iniciático: pode ocorrer de fato, que, além deste segredo que é o único essencial, uma organização iniciática possua também, secundariamente, e sem perder em modo algum por isso seu caráter próprio, outros segredos que não são da mesma ordem, mas sim de uma ordem mais ou menos exterior e contingente; e são esses segredos puramente acessórios os quais, ao serem forçosamente os únicos aparentes aos olhos do observador de fora, serão suscetíveis a dar lugar a diversas confusões. Esses segredos podem provir da «contaminação» da qual falamos, entendendo por isso a agregação de metas que não têm nada de iniciáticas, e às quais se lhes pode ser dada uma importância mais ou menos grande, posto que, neste tipo de degeneração, todos os graus são evidentemente possíveis; mas a coisa não é sempre assim, e pode ocorrer igualmente que tais segredos se refiram a aplicações contingentes, mas legítimas, da própria doutrina iniciática, aplicações que se julgaram bom serem «reservadas» por razões que podem ser muito diversas, e que terei que determinar em cada caso particular. Os segredos aos quais fazemos alusão aqui são, mais especialmente, aqueles que concernem às ciências e às artes tradicionais; e o que se pode dizer de maneira mais geral a este respeito é que, posto que estas ciências e estas artes não podem ser compreendidas verdadeiramente fora da iniciação onde têm seu princípio, sua «vulgarização» não poderia ter mais que inconvenientes, já que conduziria indevidamente a uma deformação ou inclusive a uma desnaturalização, do gênero da que deu nascimento precisamente às ciências e às artes profanas, como já o expusemos em outras ocasiões.

Nesta mesma categoria de segredos acessórios e não essenciais, deve-se colocar também outro gênero de segredo que existe muito corriqueiramente nas organizações iniciáticas, e que é o que ocasiona mais usualmente, entre os profanos, esse equívoco sobre o qual chamamos a atenção precedentemente: este segredo é o que recai, seja sobre o conjunto dos ritos e dos símbolos em uso em tal organização, ou seja, mais particularmente ainda, e também de uma maneira mais estrita, sobre algumas palavras e alguns signos empregados por ela como «meios de reconhecimento», para permitirem seus membros distinguirem-se dos profanos. Não terá que se dizer que todo segredo desta natureza não tem mais que um valor convencional e completamente relativo, e que, por esse motivo, de que concerna com formas exteriores, sempre pode ser descoberto ou traído, o que, além do mais, correrá o risco de produzir-se tão mais facilmente quanto menos rigorosamente «fechada» seja a organização; assim, deve-se insistir sobre isto, ou seja, que não só este segredo não pode ser confundido de maneira nenhuma com o verdadeiro segredo iniciático, salvo por aqueles que não têm a menor idéia da natureza deste, e que também sequer tem nada de essencial, de sorte que sua presença ou sua ausência não poderia ser invocada para definir a uma organização como possuidora de um caráter iniciático ou como desprovida dele. De fato, a mesma coisa, ou algo equivalente, existe também na maior parte das demais organizações secretas, que não têm nada de iniciático, embora as razões para isso sejam então diferentes: pode se tratar, seja de imitar às organizações iniciáticas em suas aparências mais exteriores, como é o caso para as organizações que qualificamos que «pseudo-iniciáticas», e inclusive para alguns agrupamentos de fantasia que não merecem sequer este nome, ou seja simplesmente de guardar-se tanto quanto é possível contra as indiscrições, no sentido mais vulgar desta palavra, assim como ocorre, sobretudo, nas organizações com fins políticos, o que se compreende sem a menor dificuldade. Por outra parte, para as organizações iniciáticas, a existência de um segredo deste tipo não tem nada de necessário; e inclusive tem uma importância tão menor quanto mais puro e elevado é o

caráter destas, porque então estão mais desprovidas de todas as formas exteriores e de tudo o que não é verdadeiramente essencial. Assim, ocorre isto, que pode parecer paradoxal a primeira vista, mas que, não obstante, é muito lógico no fundo: o emprego de «meios de reconhecimento» por uma organização é uma conseqüência de seu caráter «fechado»; mas, naquelas que são precisamente as mais «fechadas» de todas, estes meios se reduzem até desaparecer às vezes inteiramente, porque então não há nenhuma necessidade deles, já que sua utilidade está ligada diretamente a certo grau de «exterioridade» da organização que recorre a eles, e alcançam em certo modo seu máximo quando esta reveste um aspecto «semi-profano», do qual a forma de «sociedade» é o exemplo mais típico, porque é então quando suas ocasiões de contato com o mundo exterior são mais extensas e múltiplos, e porque, por conseguinte, importa-lhe mais distinguir-se deste por meios que eles sejam eles mesmos de ordem exterior.
Além do mais, a existência de tal segredo exterior e secundário nas organizações iniciáticas mais estendidas se justifica também por outras razões; alguns lhe atribuem sobretudo um papel «pedagógico», se for permissível expressar-se assim; em outros termos, a «disciplina do segredo» constituiria uma maneira de «treinamento» ou de exercício que forma parte dos métodos próprios dessas organizações; e se poderia ver nisso, de certo modo, a este respeito, como uma forma atenuada e restringida da «disciplina do silêncio» que estava em uso em algumas escolas esotéricas antigas, concretamente nos pitagóricos (3). Este ponto de vista é certamente justo, sob a condição de não ser exclusivo; e terá que destacar que, sob este aspecto, o valor do segredo é completamente independente do das coisas sobre as quais recai; o segredo guardado sobre as coisas mais insignificantes terá, enquanto que «disciplina», exatamente a mesma eficácia que um segredo realmente importante em si mesmo. Isto deveria ser uma resposta suficiente aos profanos que, a este propósito, acusam às organizações iniciáticas de «infantilidade», na falta de compreender que as palavras ou os sinais sobre os quais se impõe o segredo têm um valor simbólico próprio; se forem incapazes de chegar até considerações desta última ordem, o que acabamos de indicar está ao menos a seu alcance e não exige certamente um grande esforço de compreensão.

Mas, na realidade, há uma razão mais profunda, apoiada precisamente sobre este caráter simbólico que acabamos de mencionar, e que faz que o que se chama «meios de reconhecimento» não seja apenas isso, mas também, ao mesmo tempo, algo mais: trata-se verdadeiramente de símbolos como todos os outros, cuja significação deve ser igualmente meditada e aprofundada, e que formam, desta forma, parte integrante do ensino iniciático. Além do mais, é igualmente assim para todas as formas empregadas pelas organizações iniciáticas, e, no geral, para todas aquelas que têm um caráter tradicional (compreendidas aí as formas religiosas): no fundo, são sempre outras coisas do que aquilo que o parecem de fora, e é inclusive isso o que as diferencia essencialmente das formas profanas, onde a aparência exterior é tudo e não reveste nenhuma realidade de outra ordem. Deste ponto de vista, o segredo de que se trata é ele próprio um símbolo, o do verdadeiro segredo iniciático, o que é evidentemente muito mais que um simples meio «pedagógico» (4); mas, bem entendido, aqui mais que em qualquer outra parte, o símbolo não deve ser confundido de maneira nenhuma com o que é simbolizado, e é esta confusão cometida pela ignorância profana, porque não sabe ver o que há detrás da aparência, e porque não concebe sequer que possa haver aí algo mais que o que cai sob os sentidos, o que equivale virtualmente à negação pura e simples de todo simbolismo.

Finalmente, indicaremos uma última consideração que poderia dar lugar ainda a outros desenvolvimentos: o segredo de ordem exterior, nas organizações iniciáticas onde existe, forma propriamente parte do ritual, posto que o que é seu objeto se comunica, sob a obrigação correspondente do silêncio, no curso mesmo da iniciação a cada grau ou como acabamento deste. Assim, este segredo não só constitui um símbolo como acabamos de dizê-lo, mas também um verdadeiro rito, com toda a virtude própria que é inerente a este como tal; e, além do mais, para falar a verdade, em todos os casos, o rito e o símbolo estão estreitamente ligados por sua própria natureza, assim como teremos que explicá-lo mais amplamente a seguir.

* * *

Notas:

(1) Ver O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XII.
(2) O que acabamos de dizer aqui se aplica ao mundo profano reduzido a si mesmo, caso possa se expressar assim; mas convém adicionar que, em alguns casos, também pode servir de instrumento inconsciente a uma ação exercida pelos representantes da «contra-iniciação».
(3) Disciplina secreti ou disciplina arcani, dizia-se também na igreja cristã dos primeiros séculos, o que parecem esquecer alguns inimigos do «segredo»; mas é mister destacar que, em latim, a palavra disciplina tem o mais freqüentemente o sentido de «ensino» que, além do mais, é seu sentido etimológico, e inclusive, por derivação, o de «ciência» ou de «doutrina», enquanto que o que se chama «disciplina» em francês não tem mais que um valor de meio preparatório em vista de uma meta que pode ser de conhecimento como é o caso aqui, mas que pode ser também de uma ordem diferente, por exemplo simplesmente «moral»; é inclusive desta última maneira como, de fato, é entendida mais usualmente no mundo profano.
(4) Caso se queira entrar um pouco no detalhe a este respeito, poder-se-ia destacar, por exemplo, que as «palavras sagradas» que não se devem pronunciar nunca são um símbolo particularmente claro do «inefável» ou do «inexpressável»; além do mais, sabe-se que algo semelhante se encontra às vezes até no exoterismo, por exemplo, para o Tetragrama na tradição judaica. Poder-se-ia mostrar, também, na mesma ordem de idéias, que alguns sinais estão em relação com a «localização», no ser humano, dos «centros» sutis cujo «despertar» constitui, segundo alguns métodos (concretamente os métodos «tântricos» na tradição hindu), um dos meios de aquisição do conhecimento iniciático efetivo.

* * *

Capítulo XIV

Das Qualificações Iniciáticas

É-nos necessário retornar agora às questões que se referem à primeira condição e prévia da iniciação, quer dizer, à que se designa como as «qualificações» iniciáticas; para falar a verdade, este tema é daqueles que quase não é possível pretender tratar de uma

maneira completa, mas ao menos podemos contribuir com algumas elucidações. Primeiro, deve se entender bem que estas qualificações são exclusivamente do domínio da individualidade; efetivamente, se não houvesse que considerar mais que a personalidade ou o «Si mesmo», não haveria nenhuma diferença que fazer a este respeito entre os seres, e todos estariam igualmente qualificados, sem que haja lugar para fazer a menor exceção; mas a questão se apresenta de modo muito diferente devido ao fato de que a individualidade deve ser tomada necessariamente como meio e como suporte da realização iniciática; por conseguinte, é necessário que possua as aptidões requeridas para exercer este papel, e tal não é sempre o caso. A individualidade é aqui, caso se queira, apenas o instrumento do ser verdadeiro; mas, se este instrumento apresentar alguns defeitos, pode ser mais ou menos completamente inutilizável, ou inclusive sê-lo totalmente para aquilo do que se trata. Além disso, nisso não há nada do qual alguém deva se surpreender, contanto que se reflita que, inclusive na ordem das atividades profanas (ou ao menos feitas tais nas condições da época atual), o que lhe é possível para uns, não o é para outros, e que, por exemplo, o exercício de tal ou qual ofício exige algumas aptidões especiais, mentais e corporais simultaneamente. A diferença essencial é que, nesse caso, trata-se de uma atividade que depende totalmente do domínio individual, domínio que não ultrapassa de maneira nenhuma, nem sob nenhuma relação, enquanto que, no que concerne à iniciação, o resultado a alcançar está, pelo contrário, além dos limites da individualidade; mas, ainda uma vez mais, esta não deve ser menos considerada como ponto de partida, e essa é uma condição à qual é impossível subtrair-se.

Pode-se dizer isto também: o ser que empreende o trabalho de realização iniciática deve partir forçosamente de certo estado de manifestação, aquele no qual está situado atualmente, e que comporta todo um conjunto de condições determinadas: por uma parte, as condições que são inerentes a esse estado e que lhe definem de uma maneira geral, e, por outra, aquelas que, nesse mesmo estado, são particulares a cada individualidade e que a diferenciam de todas as demais. É evidente que são estas últimas as que devem ser consideradas no que concerne às qualificações, posto que nisso se trata de algo que, pela própria definição, não é comum a todos os indivíduos, mas sim caracteriza propriamente apenas àqueles que pertencem, virtualmente ao menos, à «elite» entendida no sentido no qual já empregamos freqüentemente esta palavra em outras partes, sentido que aprimoraremos ainda mais, a seguir, a fim de mostrar como se vincula diretamente à questão mesma da iniciação.

Agora, é necessário compreender bem que a individualidade deve ser tomada aqui tal como é de fato, com todos seus elementos constitutivos, e que pode haver qualificações que concirnam a cada um desses elementos, compreendido nisto o próprio elemento corporal, que, sob este ponto de vista, não deve ser tratado de maneira nenhuma como algo indiferente ou desdenhável. Talvez não se necessitasse insistir tanto nisso se não nos encontrássemos em presença da concepção grosseiramente simplificada que os ocidentais modernos fazem do ser humano: não só a individualidade é para eles o ser total, inteiro, mas também, além disso, esta própria individualidade é reduzida a duas partes que se supõem completamente separadas uma da outra, uma das quais é o corpo, e a outra algo bastante mal definido, que é designado indiferentemente com os nomes mais diversos e às vezes os menos apropriados. Agora, a realidade é completamente diferente: os elementos múltiplos da individualidade, qualquer que seja, não obstante, a maneira com a qual se os

queira classificar, não estão isolados uns dos outros, mas formam um conjunto no qual não poderia haver heterogeneidade radical ou irredutível; e todos, o corpo tanto quanto os outros, são, sob o mesmo título, manifestações ou expressões do ser nas diversas modalidades do domínio individual. Entre estas modalidades há correspondências tais que o que acontecer numa tem normalmente sua repercussão nas outras; disso resulta que, por uma parte, o estado do corpo pode influenciar de uma forma favorável ou desfavorável sobre as demais modalidades, e que, por outra, posto que a inversa não é menos verdadeira (e inclusive mais verdadeira ainda, já que a modalidade corporal é aquela cujas possibilidades são mais restringidas), pode proporcionar também sinais que traduzem sensivelmente o próprio estado destas (1); está claro que estas duas considerações complementares têm, uma e outra, sua importância sob a relação das qualificações iniciáticas. Tudo isso seria perfeitamente evidente se a noção especificamente ocidental e moderna da «matéria», o dualismo cartesiano e as concepções mais ou menos «mecanicistas», não tivessem obscurecido de tal modo estas coisas para a maioria de nossos contemporâneos (2); trata-se de circunstâncias contingentes que obrigam a atrasar-se em considerações tão elementares, que de outro modo bastaria enunciá-las em poucas palavras, sem ter que lhes adicionar a menor explicação.

Não é necessário dizer que a qualificação essencial, a que domina todas as demais, é uma questão de «horizonte intelectual» um pouco extensa; mas pode ocorrer que as possibilidades de ordem intelectual, ainda existindo virtualmente numa individualidade, estejam, devido ao fato dos elementos inferiores desta (elementos de ordem psíquica e corporal, simultaneamente) impedidas de se desenvolverem, seja passageiramente, ou seja definitivamente, inclusive. Essa é a primeira razão do que se poderia chamar de qualificações secundárias; e há ainda uma segunda razão que resulta imediatamente do que acabamos de dizer: é que, nesses elementos, que são os mais acessíveis à observação, podem-se encontrar marcas de algumas limitações intelectuais; neste último caso, as qualificações secundárias são, de certo modo, equivalentes simbólicos da própria qualificação fundamental. No primeiro caso, pelo contrário, pode ocorrer que não tenham sempre igual importância: assim, pode haver obstáculos que se opõem a toda iniciação, inclusive simplesmente virtual, ou só a uma iniciação efetiva, ou ainda à passagem aos graus mais elevados, ou, enfim, unicamente ao exercício de algumas funções numa organização iniciática (já que se pode ser apto para receber uma influência espiritual sem ser por isso necessariamente apto para transmiti-la); e é necessário adicionar também que há impedimentos especiais que podem não concernir mais que a algumas formas de iniciação.

Sobre este último ponto, basta recordar, em suma, que a diversidade dos modos de iniciação, seja de uma forma tradicional a outra, seja no interior de uma mesma forma tradicional, tem precisamente como meta responder à [diversidade] das aptidões individuais; evidentemente não teria nenhuma razão de ser se um modo único pudesse convir igualmente a todos aqueles que estão, de uma maneira geral, qualificados para receber a iniciação. Posto que isso não é desta forma, cada organização iniciática deverá ter sua «técnica» particular, e não poderá admitir naturalmente mais que aqueles que sejam capazes de conformar-se a ela e de tirar dela um benefício efetivo, o que supõe, quanto às qualificações, a aplicação de todo um conjunto de regras especiais, válidas apenas para a organização considerada, e que não excluem de nenhuma maneira, para aqueles que sejam

descartados por isso, a possibilidade de encontrarem em outra parte uma iniciação equivalente, sempre que possuírem as qualificações gerais que são estritamente indispensáveis em todos os casos. Um dos exemplos mais claros que se podem dar a este respeito, é o fato de que existem formas de iniciação que são exclusivamente masculinas, enquanto que há outras onde as mulheres podem ser admitidas tal como os homens (3); assim, pode-se dizer que nisso há certa qualificação que é exigida num caso e que não o é no outro, e que esta diferença reside nos modos particulares da iniciação da qual se trate; além do mais, retornaremos sobre isso depois, já que pudemos constatar que este fato é geralmente muito mal compreendido em nossa época.

Ali onde existe uma organização social tradicional, inclusive na ordem exterior, posto que cada um está no lugar que convém a sua própria natureza individual, deve por isso mesmo encontrar também mais facilmente, se está qualificado, o modo de iniciação que corresponde a suas possibilidades. Assim, ao se considerar desde este ponto de vista a organização das castas, a iniciação dos kshatriyas não poderia ser idêntica à dos brâmanes (4), e assim sucessivamente; e, de uma maneira mais particular ainda, uma forma de iniciação pode estar ligada ao exercício de um ofício determinado, o que não pode ter todo seu valor efetivo mais que se o ofício que exercer cada indivíduo é aquele efetivamente ao qual está destinado pelas aptidões inerentes a sua própria natureza, de tal sorte que essas aptidões formarão ao mesmo tempo parte integrante das qualificações especiais requeridas pela forma de iniciação correspondente.

Ao contrário, ali onde já nada está organizado segundo as regras tradicionais, o que é o caso do mundo ocidental moderno, resulta uma confusão que se estende a todos os domínios, e que ocasiona indevidamente complicações e dificuldades múltiplas, quanto à determinação precisa das qualificações iniciáticas, posto que o lugar do indivíduo na sociedade já não tem então mais que uma relação muito longínqua com sua natureza, e posto que, inclusive, muito freqüentemente, são unicamente os lados mais exteriores e menos importantes deste os que se tomam em consideração, quer dizer, aqueles que não têm realmente nenhum valor, nem sequer secundário, do ponto de vista iniciático. Outra causa de dificuldades que se adiciona ainda a essa, e que, além disso, é-lhe solidária em certa medida, é o esquecimento das ciências tradicionais: posto que os dados de algumas delas podem proporcionar o meio de reconhecer a verdadeira natureza de um indivíduo, quando faltam estas ciências, já não é possível, por outros métodos quaisquer, as suprir inteiramente e com uma perfeita exatidão; e faça o que se fizer a este respeito, sempre haverá aí uma parte maior de «empirismo», que poderá dar lugar a muitos enganos. Além disso, essa é uma das principais razões da degeneração de algumas organizações iniciáticas: a admissão de elementos não qualificados que, seja por ignorância pura e simples das regras que deveriam eliminá-los, ou por impossibilidade de aplicá-las com exatidão, é efetivamente um dos fatores que mais contribuem para esta degeneração, e que pode inclusive, ao se generalizar, conduzir finalmente à ruína completa tal organização.

Depois destas considerações de ordem geral, seria necessário, para aprimorar mais a significação real que convém atribuir às qualificações secundárias, dar alguns exemplos bem definidos das condições requeridas para o acesso a tal ou qual forma iniciática, e mostrar em cada caso seu sentido e seu alcance verdadeiro; mas tal exposição, quando deve dirigir-se aos ocidentais, faz-se muito difícil pelo fato de que estes, inclusive no caso mais

favorável, não conhecem mais que um número extremamente restringido destas formas iniciáticas, e porque as referências a todas as demais correriam o risco de permanecer quase inteiramente incompreendidas. Mais ainda, tudo o que subsiste no ocidente das antigas organizações desta ordem está muito diminuído sob todos os aspectos, como já o dissemos muitas vezes, e é fácil dar-se conta disso mais especialmente no que concerne à questão mesma tratada no presente: se ainda se exigem aí algumas qualificações, é mais pela força do hábito que por uma compreensão qualquer de sua razão de ser; e, nestas condições, não haverá lugar para surpresas se ocorrer às vezes que alguns membros destas organizações protestam contra a manutenção destas qualificações, onde sua ignorância não vê mais que uma espécie de vestígio histórico, um resto de um estado de coisas desaparecido faz muito tempo, em uma palavra, um «anacronismo» puro e simples. Não obstante, como a pessoa está obrigada a tomar como ponto de partida àquilo que tem mais imediatamente ao seu dispor, isso mesmo pode proporcionar a ocasião de algumas indicações que, apesar de tudo, não carecem de interesse, e que, embora tenham sobretudo a nossos olhos o caráter de simples «ilustrações», por isso não são menos suscetíveis de dar lugar a algumas reflexões de uma aplicação mais extensa do que poderia parecer à primeira vista.

Já não há apenas no mundo ocidental, como organizações iniciáticas que podem reivindicar uma filiação tradicional autêntica (condição fora da qual, recordá-lo-emos ainda uma vez mais, não poderia tratar-se mais que de «pseudo-iniciação»), mais que o Companheirismo e a Maçonaria, quer dizer, formas iniciáticas baseadas essencialmente sobre o exercício de um ofício, na origem ao menos, e, por conseguinte, caracterizadas por métodos particulares, simbólicos e rituais, em relação direta com esse mesmo ofício (5). Somente, aqui terá que fazer uma distinção: no Companheirismo, o laço original com o ofício se manteve sempre, enquanto que, na Maçonaria, desapareceu de fato; daí, neste último caso, o perigo de um desconhecimento mais completo da necessidade de algumas condições, não obstante inerentes à forma iniciática mesma de que se trata. Efetivamente, no outro caso, é evidente que ao menos as condições requeridas para que o ofício possa ser exercido como tal, e inclusive para que o seja de uma maneira tão adequada como é possível, não poderão ser perdidas de vista nunca, inclusive se não se considera nada mais que isso, quer dizer, se não se tomar em consideração mais que sua razão exterior e se esquecendo de sua razão mais profunda e propriamente iniciática. Pelo contrário, ali onde esta razão profunda não está menos esquecida e onde a própria razão exterior não existe tampouco, é bastante natural em suma (o que, bem entendido, não quer dizer legítimo) que se chegue a pensar que a manutenção de semelhantes condições não se impõe de maneira nenhuma, e a não considerá-las senão como restrições importunas, e inclusive injustas (e esta é uma consideração da qual se abusa muito em nossa época, conseqüência do «igualitarismo» destruidor da noção de «elite»), juntas a um recrutamento que a mania do «proselitismo» e da superstição democrática do «grande número», traços bem característicos do espírito ocidental moderno, quereriam fazer tão amplo quanto fora possível, o que é, efetivamente, como já o dissemos, uma das causas mais certas e mais irremediáveis de degeneração para uma organização iniciática.

No fundo, o que se esquece em tal caso, é simplesmente isto: se o ritual iniciático tomar como «suporte» o ofício, de tal maneira que, por assim dizer, seria seu derivado por uma transposição apropriada (e sem dúvida, na origem, seria necessário considerar as coisas mais no sentido inverso, já que o ofício, do ponto de vista tradicional, não representa

verdadeiramente mais que uma aplicação contingente dos princípios aos quais a iniciação se refere diretamente), o cumprimento deste ritual, para ser real e plenamente válido, exigirá algumas condições, entre as quais se encontrarão as do próprio exercício do ofício, posto que aqui se aplica igualmente à mesma transposição, em virtude das correspondências que existem entre as diferentes modalidades do ser; e, devido a isso, aparece claramente que, como o indicamos mais atrás, qualquer pessoa que está qualificada para a iniciação, de uma maneira geral, não o está por isso mesmo indiferentemente para toda forma iniciática qualquer que seja. Devemos adicionar que o desconhecimento deste ponto fundamental, que conduz à redução completamente profana das qualificações a simples regras corporativas, aparece, ao menos no que concerne à Maçonaria, como ligado bastante estreitamente a um equívoco sobre o verdadeiro sentido da palavra «operativo», equívoco sobre o qual teremos que nos explicar depois com os desenvolvimentos requeridos, já que dá lugar a considerações de um alcance iniciático completamente geral.

Assim, se a iniciação maçônica excluir concretamente às mulheres (o que, já o dissemos, não significa de maneira nenhuma que estas sejam inaptas para toda iniciação), e também aos homens que estão afetados de algumas enfermidades, isso não é simplesmente porque, antigamente, aqueles que eram admitidos nela deviam ser capazes de transportar fardos ou de subir sobre os andaimes, como alguns o asseguram com uma desconcertante ingenuidade; é porque, para aqueles que são assim excluídos, a iniciação maçônica como tal poderia ser válida, embora seus efeitos seriam nulos por falta de qualificação. A este respeito, pode-se dizer primeiro que a conexão com o ofício, se tiver deixado de existir quanto ao exercício exterior deste, nem por isso subsiste menos de uma maneira essencial, enquanto que permanece necessariamente inscrita na própria forma desta iniciação; se chegasse a ser eliminada, isso já não seria a iniciação maçônica, senão qualquer outra coisa completamente diferente; e, além disso, como seria impossível substituir legitimamente por outra filiação tradicional a que existe de fato, já nem sequer haveria então, realmente, nenhuma iniciação. Por isso é que, ali onde, à falta de uma compreensão mais efetiva, fica ainda ao menos certa consciência um pouco obscura do valor próprio das formas rituais, persiste-se em considerar as condições das quais falamos aqui como formando parte integrante dos landmarks (o termo inglês, nesta acepção «técnica» não tem equivalente exato em francês [N.T. - nem em português: utiliza-se a própria palavra inglesa]), que não podem ser modificados em nenhuma circunstância, e cuja supressão ou negligência correria o risco de conduzir uma verdadeira nulidade iniciática (6).

Agora, ainda há algo mais: ao se examinar de perto a lista dos defeitos corporais que são considerados como impedimentos para a iniciação, constatar-se-á que entre eles há alguns que não parecem muito graves exteriormente, e que, em todo caso, não são tais que possam opor-se a que um homem exerça o ofício de construtor (7). Por conseguinte, isso não é ainda mais que uma explicação parcial, embora exata em toda na medida em que é aplicável, e, além das condições requeridas pelo ofício, a iniciação exige outras que já não têm nada que ver com este, mas estão unicamente em relação com as modalidades do trabalho ritual, considerado, além disso, não só em sua «materialidade», caso se possa dizer desta forma, mas sim sobretudo como devendo produzir resultados efetivos para o ser que lhe cumpre. Isso aparecerá mais claramente se, entre as diversas formulações dos landmarks (já que, embora não escritos em princípio, não obstante, foram freqüentemente o objeto de enumerações mais ou menos detalhadas), alguém se remete às mais antigas, quer

dizer, a uma época onde as coisas das quais se trata eram ainda conhecidas, e inclusive, por alguns ao menos, conhecidas de uma maneira que não era simplesmente teórica ou «especulativa», mas sim realmente «operativa», no verdadeiro sentido ao qual fazíamos alusão mais atrás. Ao fazer este exame, a pessoa poderá dispor-se inclusive de uma coisa que, certamente, hoje em dia pareceria completamente extraordinária a alguns se fossem capazes de dar-se conta dela: é que os impedimentos para a iniciação, na Maçonaria, coincidem quase inteiramente com os que, na Igreja católica, são os impedimentos para a ordenação (8).

Este último ponto é ainda daqueles que, para ser bem compreendido, chamam a atenção para algum comentário, já que, a primeira vista, poder-se-ia estar tentado a supor que nisso há certa confusão entre coisas da ordem diferente, ainda mais quando já insistimos freqüentemente sobre a distinção essencial que existe entre os dois domínios, iniciático e religioso, e que, por conseqüência, deve se encontrar também entre os ritos que se referem respectivamente a um e a outro. Entretanto, não há necessidade de refletir longamente para compreender que deve haver leis gerais que condicionam o cumprimento dos ritos, de qualquer ordem que sejam, posto que se tratam sempre, em suma, da execução de algumas influências espirituais, embora suam metas sejam naturalmente diferentes segundo os casos. Por outro lado, poder-se-ia objetar também que, no caso da ordenação, trata-se propriamente da aptidão para desempenhar algumas funções (9), enquanto que, no que se relaciona à iniciação, as qualificações requeridas para recebê-la são diferentes das que podem ser necessárias para exercer, além disso, uma função dentro de uma organização iniciática (função que concerne principalmente à transmissão da influência espiritual); e é exato que não é sob este ponto de vista das funções onde é necessário colocar-se para que a similitude seja verdadeiramente aplicável. O que é necessário considerar, é que, em uma organização religiosa do tipo do catolicismo, só o sacerdote cumpre ativamente os ritos, enquanto que os leigos não participam deles mais que de um modo «receptivo»; pelo contrário, a atividade na ordem ritual constitui sempre, e sem nenhuma exceção, um elemento essencial de todo método iniciático, de tal maneira que este método implica necessariamente a possibilidade de exercer tal atividade. É pois, em definitivo, este cumprimento ativo dos ritos o que exige, além da qualificação propriamente intelectual, algumas qualificações secundárias, que variam em parte segundo o caráter especial que revestem esses ritos em tal ou qual forma iniciática, entre as quais a ausência de alguns defeitos corporais exerce sempre um papel importante, seja enquanto esses defeitos obstaculizem diretamente o cumprimento dos ritos, seja enquanto sinais exteriores de defeitos correspondentes nos elementos sutis do ser. Essa é sobretudo a conclusão que queremos tirar de todas estas considerações; e, no fundo, o que parece se referir aqui, especialmente a um caso particular, o da iniciação maçônica, foi apenas o meio mais cômodo de expor estas coisas, que ficam ainda por aprimorar com a ajuda de alguns exemplos determinados de impedimentos devidos a defeitos corporais ou a defeitos psíquicos manifestados sensivelmente por estes.

Se considerarmos as enfermidades ou os simples defeitos corporais, enquanto sinais exteriores de algumas imperfeições da ordem psíquica, convirá fazer uma distinção entre os defeitos que o ser apresenta desde seu nascimento, ou que se desenvolvem naturalmente nele, no curso de sua existência, como conseqüência de certa predisposição, e aqueles que são simplesmente o resultado de algum acidente. Efetivamente, é evidente que os primeiros

traduzem algo que pode ser considerado como mais estritamente inerente à própria natureza do ser e que, por conseguinte, é mais grave do ponto de vista onde nos colocamos, embora, além de tudo, posto que a um ser não se lhe pode ocorrer nada que não corresponda realmente a algum elemento mais ou menos essencial de sua natureza, as mesmas enfermidades de origem aparentemente acidental não podem ser consideradas como inteiramente indiferentes a este respeito. Por outro lado, ao se considerarem estes mesmos defeitos como obstáculos diretos ao cumprimento dos ritos ou a sua ação efetiva sobre o ser, já não tem que intervir a distinção que acabamos de indicar; mas deve entender-se bem que alguns defeitos que não constituem tais obstáculos não são por isso menos, pela primeira razão, impedimentos para a iniciação, e inclusive às vezes impedimentos de um caráter mais absoluto, já que expressam uma «deficiência» interior que faz ao ser impróprio para toda iniciação, enquanto que pode haver enfermidades que obstaculizam apenas a eficácia dos métodos «técnicos» particulares a tal ou a qual forma iniciática.

Alguns poderão estranhar de que digamos que as enfermidades acidentais têm também uma correspondência na própria natureza do ser que é alcançado por elas; entretanto, isso não é, em suma, mais que uma conseqüência direta do que são realmente as relações do ser com o ambiente no qual se manifesta: todas as relações entre os seres manifestados em um mesmo mundo, ou, o que é a mesma coisa, todas suas ações e reações recíprocas, não podem ser reais mais que se forem a expressão de algo que pertença à natureza de cada um desses seres. Em outros termos, posto que tudo o que um ser sofre, assim como tudo o que faz, constitui uma «modificação» de si mesmo, deve corresponder necessariamente a algumas das possibilidades que estão em sua natureza, de tal sorte que não pode haver nada que seja puramente acidental, ao se entender esta palavra no sentido de «extrínseco» como se faz usualmente. Assim, toda a diferença não é aqui mais que uma diferença de grau: há modificações que representam algo mais importante ou mais profundo que outras; por conseguinte, em certo modo, sob este aspecto há valores hierárquicos a serem observados entre as diversas possibilidades do domínio individual; mas, falando rigorosamente, nada é indiferente ou está desprovido de significação, porque, no fundo, um ser não pode receber de fora mais que simples «ocasiões» para a realização, em modo manifestado, das virtualidades que leva primeiro em si mesmo.

Pode parecer estranho também, a aqueles que ficam nas aparências, que algumas imperfeições pouco graves do ponto de vista exterior tenham sido consideradas sempre e por toda parte como um impedimento à iniciação; um caso típico desse gênero é o da gagueira. Na realidade, basta refletir um pouco para se dar conta de que, neste caso, encontram-se precisamente e simultaneamente, uma e outra das duas razões que mencionamos; e, efetivamente, primeiro, há o fato de que a «técnica» ritual implica quase sempre a pronúncia de algumas fórmulas verbais, pronúncia que deve ser naturalmente completamente correta para ser válida, o que a gagueira não permite a aqueles seres que estão afligidos por ela. Por outra parte, há em semelhante enfermidade o sinal manifesto de certa «arritmia» do ser, se for permissível o emprego desta palavra; e, além disso, as duas coisas estão aqui estreitamente ligadas, já que o emprego mesmo das fórmulas às quais acabamos de fazer alusão não é propriamente mais que uma das aplicações da «ciência do ritmo» ao método iniciático, de maneira que a incapacidade para pronunciá-las corretamente depende em definitivo da «arritmia» interna do ser.

Esta «arritmia» não é mais que um caso particular de desarmonia ou de desequilíbrio na constituição do indivíduo; e se pode dizer, de uma maneira geral, de todas as anomalias corporais que são marcas de um desequilíbrio mais ou menos acentuado, que, se não são forçosamente sempre impedimentos absolutos (já que nisso há evidentemente muitos graus que observar), são ao menos indícios desfavoráveis num candidato à iniciação. Além de tudo, pode ocorrer que tais anomalias, que não são propriamente enfermidades, não sejam de tal natureza que se oponham ao cumprimento do trabalho ritual, embora, entretanto, se alcançarem um grau de gravidade que indica um desequilíbrio profundo e irremediável, bastam por si só para desqualificar ao candidato, conforme o que já explicamos mais atrás. Tais são, por exemplo, as assimetrias notáveis do rosto ou dos membros; mas, bem entendido, se não se tratar mais que de assimetrias muito leves, não poderiam considerar-se sequer verdadeiramente como uma anomalia, já que, de fato, não há nenhuma pessoa que apresente em todo ponto uma simetria corporal exata. Além disso, isto pode interpretar-se como significando que, ao menos no estado atual da humanidade, nenhum indivíduo está perfeitamente equilibrado sob todos os aspectos; e, efetivamente, posto que a realização do perfeito equilíbrio da individualidade implica a completa neutralização de todas as tendências opostas que atuam nela, e, por conseguinte, a fixação em seu centro mesmo, único ponto onde estas oposições deixam de manifestar-se, equivale por isso mesmo, pura e simplesmente, à restauração do «estado primitivo». Assim, vê-se que é necessário não exagerar nada, e que, se houver indivíduos que estão qualificados para a iniciação, estão-no apesar de certo estado de desequilíbrio relativo que é inevitável, mas que precisamente a iniciação poderá e deverá atenuar, se produzir um resultado efetivo, e inclusive fazer desaparecer se chegar a ser levada até o grau que corresponde à perfeição das possibilidades individuais, quer dizer, como o explicaremos ainda mais adiante, até o término dos «mistérios menores» (10).

Devemos fazer observar ainda que há alguns defeitos que, sem ser tais que se oponham a uma iniciação virtual, podem a impedir de ser efetiva; além disso, não é necessário dizer que é aqui sobretudo onde haverá lugar para ter em conta às diferenças de métodos que existem entre as diversas formas iniciáticas; mas, em todos os casos terá que considerar condições deste tipo desde que se entenda passar do «especulativo» a «operação». Um dos casos mais gerais, nesta ordem, será concretamente aquele dos defeitos que, como algumas separações da coluna vertebral, prejudicam a circulação normal das correntes sutis do organismo; quase não há necessidade de recordar, efetivamente, o papel importante que exercem estas correntes na maior parte dos processos de realização, a partir de seu começo mesmo, e enquanto as possibilidades individuais não forem ultrapassadas. Convém adicionar, para evitar todo equívoco a este respeito, que se o exercício destas correntes acontece conscientemente em alguns métodos (11), há outros onde a coisa não é assim, mas onde, não obstante, tal ação não existe menos efetivamente por isso, e não é menos importante na realidade; o exame profundo de algumas particularidades rituais, de alguns «sinais de reconhecimento» por exemplo (que são ao mesmo tempo outra coisa quando os compreende verdadeiramente), poderia proporcionar sobre isto indicações muito claras, embora certamente inesperadas para quem não está habituado a considerar as coisas desde este ponto de vista que é propriamente o da «técnica» iniciática.

Como é necessário nos limitarmos, contentar-nos-emos com estes exemplos, pouco numerosos sem dúvida, mas escolhidos expressamente entre aqueles que correspondem aos

casos mais característicos e mais instrutivos, para fazer compreender o melhor possível aquilo do que se trata verdadeiramente; seria em suma pouco útil, quando não completamente fastidioso, multiplicá-los indefinidamente. Se insistimos tanto sobre o lado corporal das qualificações iniciáticas é porque, certamente, ao risco que se corre de aparecer menos claramente aos olhos de muitos, que nossos contemporâneos estão geralmente mais dispostos a desconhecer, e, por conseguinte, aquele sobre o que terá que atrair sua atenção tão mais especialmente. Também havia uma ocasião nisso para mostrar ainda, com toda a claridade requerida, quão longe está o que concerne à iniciação das simples teorias mais ou menos vagas que quereriam ver nela tantas pessoas que, por um efeito muito comum da confusão moderna, têm a pretensão de falar de coisas das quais não têm o menor conhecimento real, mas que por isso não acreditam [ser] menos fácil poder «reconstruí-las» ao gosto de sua imaginação; e, finalmente, é particularmente fácil dar-se conta, por considerações «técnicas» deste tipo, que a iniciação é algo totalmente diferente do misticismo e que, verdadeiramente, não poderia ter a menor relação com ele.

****

Notas:
(1) Daí a ciência que, na tradição islâmica, designa-se como ilm-ul-firâsah.
(2) Sobre todas estas questões, ver O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos.
(3) Na Antigüidade, houve inclusive formas de iniciação exclusivamente femininas.
(4) Retornaremos sobre isto mais adiante, a propósito da questão da iniciação sacerdotal e da iniciação real.
(5) Expusemos os princípios sobre os quais repousam as relações da iniciação e do ofício no Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. VIII.
(6) Estes landmarks são considerados como existindo from teme inmemorial, quer dizer, que é impossível lhes atribuir alguma origem histórica definida.
(7) Assim, para dar um exemplo preciso deste gênero, não se vê no que um gago poderia ser incomodado no exercício deste oficio por sua enfermidade.
(8) Tal é assim, em particular, para o que se chamava no século XVIII a «regra da letra B», quer dizer, para os impedimentos que estão constituídos, por uma e outra parte igualmente, para uma série de enfermidades e de defeitos corporais cujos nomes em francês, por uma coincidência bastante curiosa, começavam todos por esta mesma letra B.
(9) Além disso, como já o observamos Precedentemente, este caso é o único onde podem se exigir algumas qualificações particulares dentro de uma organização tradicional da ordem exotérico.
(10) Assinalamos em outra parte, a propósito das descrições do Anticristo, e precisamente no que concerne às assimetrias corporais, que algumas desqualificações iniciáticas deste gênero podem constituir, ao contrário, qualificações a respeito da «contra-iniciação» (O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XXXIX).
(11) Em particular os métodos «tântricos» aos quais já fizemos alusão em uma nota precedente.

* * *

Capítulo XV

Dos Ritos Iniciáticos

No que precede, fomos levados quase continuamente a fazer alusão aos ritos, já que constituem o elemento essencial para a transmissão da influência espiritual e da vinculação à «cadeia» iniciática, de sorte que se pode dizer que, sem os ritos, não poderia haver iniciação de maneira nenhuma. É-nos necessário voltar ainda sobre esta questão dos ritos para considerar alguns pontos particularmente importantes; e, além do mais, bem entendido, aqui não pretendemos tratar completamente dos ritos em geral, de sua razão de ser, de seu papel, dos diversos tipos nos quais se dividem, já que esse é também um tema que requereria somente para ele um volume inteiro.

Importa destacar primeiro que a presença dos ritos é uma característica comum a todas as instituições tradicionais, de qualquer ordem que sejam, tanto exotéricas, quanto esotéricas, tomando estes termos em seu sentido mais amplo como já o fizemos precedentemente. Esta característica é uma conseqüência do elemento «não humano» comprometido essencialmente em tais instituições, já que se pode dizer que os ritos têm sempre como meta pôr ao ser humano em relação, direta ou indiretamente, com algo que transcende sua individualidade e que pertence a outros estados de existência; além do mais, é evidente que não é necessário em todos os casos que a comunicação assim estabelecida seja consciente para ser real, já que, o mais habitualmente, opera-se por intermediação de algumas modalidades sutis do indivíduo, modalidades às quais a maior parte dos homens é incapaz de transferir ao centro de sua consciência. Seja como for, que o efeito seja aparente ou não, que seja imediato ou diferido, o rito leva sempre sua eficácia em si mesmo, a condição, não terá que dizê-lo, de que se cumpra conforme as regras tradicionais que asseguram sua validade, e fora das quais não seria mais que uma forma vazia e um vão simulacro; e esta eficácia não tem nada de «maravilhoso», nem de «mágico», como alguns o dizem às vezes com uma intenção manifesta de denigrescimento e de negação, já que resulta simplesmente das leis claramente definidas segundo as quais atuam as influências espirituais, leis das quais a «técnica» ritual não é em suma mais que a aplicação e a prática (1).

Esta consideração da eficácia inerente aos ritos, que se funda em leis que não deixam nenhum lugar à fantasia ou à arbitrariedade, é comum a todos os casos sem exceção; isso é verdadeiro tanto para os ritos de ordem exotérica como para os ritos iniciáticos, e, entre os primeiros, tanto para os ritos que dependem de formas tradicionais não religiosas como para os ritos religiosos. Devemos recordar também a este propósito, já que se trata de um ponto dos mais importantes, que, como já o explicamos precedentemente, esta eficácia é inteiramente independente do que vale em si mesmo o indivíduo que cumpre o rito; aqui só conta a função, e não o indivíduo como tal; em outros termos, a condição necessária e suficiente é que este tenha recebido regularmente o poder de cumprir tal rito; assim, importa pouco que não compreenda verdadeiramente sua significação, e inclusive que não creia em sua eficácia, pois isso não poderia impedir o rito de ser válido, se todas as regras prescritas se observaram convenientemente (2).

Dito isso, podemos passar agora ao que concerne mais especialmente à iniciação, e notaremos primeiro, a este respeito, que seu caráter ritual põe ainda em evidência uma das diferenças fundamentais que a separam do misticismo, para o qual não existe nada disso, o que se compreende sem esforço se alguém se remeter ao que dissemos de sua «irregularidade». Estar-se-á possivelmente tentado a objetar que o misticismo aparece às vezes como tendo um laço mais ou menos direto com a observância de alguns ritos; mas estes não lhe pertencem propriamente de modo algum, posto que são apenas ritos religiosos ordinários; e, além do mais, este laço não tem nenhum caráter de necessidade, já que, de fato, está longe de existir em todos os casos, enquanto que, repetimo-lo, não há iniciação sem ritos especiais e apropriados. De fato, a iniciação não é, como as realizações místicas, algo que «cai das nuvens», caso se possa dizer desse modo, sem que se saiba como nem por que; repousa ao contrário sobre leis científicas positivas e sobre regras técnicas rigorosas; não se poderia insistir muito nisto, cada vez que se apresenta a ocasião para isso, para afastar toda possibilidade de mal-entendido sobre sua verdadeira natureza (3).

Quanto à distinção dos ritos iniciáticos e dos ritos exotéricos, só podemos indicá-la aqui sumariamente, já que, fôssemos tratar de entrar no detalhe, correr-se-ia o risco de nos levar muito longe; haveria lugar, concretamente, para tirar todas as conseqüências do fato de que os primeiros estão reservados e não concernem mais que a uma elite que possui qualificações particulares, enquanto que os segundos são públicos e se dirigem indistintamente a todos os membros de um meio social dado, o que mostra bem que, quaisquer que possam ser às vezes as similitudes aparentes, a meta não poderia ser a mesma na realidade (4). De fato, os ritos exotéricos não têm como meta, como os ritos iniciáticos, abrir ao ser a algumas possibilidades de conhecimento para o qual todos não poderiam ser aptos; e, por outra parte, é essencial destacar que, embora tenham em conta necessariamente, também, à intervenção de um elemento de ordem supra-individual, sua ação nunca está destinada a transcender o domínio da individualidade. Isto é muito visível no caso dos ritos religiosos, que podemos tomar mais particularmente como termo de comparação, porque são os únicos ritos exotéricos que são conhecidos atualmente no ocidente: toda religião se propõe unicamente assegurar a «salvação» de seus aderentes, o que é uma finalidade que depende ainda da ordem individual, e, por definição, de certo modo, seu ponto de vista não se estende mais à frente; os próprios místicos apenas consideram a «salvação», e nunca a «liberação», enquanto que, ao contrário, esta é a meta última e suprema de toda iniciação (5).

Outro ponto de uma importância capital é o seguinte: a iniciação, a qualquer grau que seja, representa para o ser que a recebeu uma aquisição permanente, um estado que, virtual ou efetivamente, alcançou de uma vez por todas, e que nada a seguir poderia lhe arrebatar (6). Podemos destacar que nisso há também uma diferença muito clara com os estados místicos, que aparecem como algo passageiro e inclusive fugitivo, dos quais o ser sai como entrou, e que pode inclusive não recuperar jamais, o que se explica pelo caráter «fenomênico» destes estados, recebidos de «fora», de certo modo, em lugar de proceder da «interioridade» mesma do ser (7). Disso resulta imediatamente esta conseqüência, que os ritos de iniciação conferem um caráter definitivo e indelével; além do mais, ocorre o mesmo, em outra ordem com alguns ritos religiosos, que, por esta razão, nunca poderiam ser renovados para o mesmo indivíduo, e que, por isso mesmo, são aqueles que apresentam a analogia mais acentuada com os ritos iniciáticos, até tal ponto que, em certo sentido,

poder-se-lhes-ia considerar como uma gama de transposição destes no domínio exotérico (8) .

Outra conseqüência do que acabamos de dizer é isto, que já indicamos de passagem, mas sobre o qual convém insistir um pouco mais: a qualidade iniciática, uma vez que foi recebida, não está vinculada de maneira nenhuma ao fato de ser membro ativo de tal ou qual organização; desde que a vinculação a uma organização tradicional foi efetuada, não pode ser quebrada por nada, e subsiste ainda que o indivíduo já não tenha nenhuma relação aparente com essa organização, o que não tem mais que uma importância completamente secundária a este respeito. A falta de toda outra consideração, isso somente bastaria para mostrar quão profundamente diferem as organizações iniciáticas das associações profanas, às quais não poderiam ser assimiladas e nem sequer comparadas de maneira nenhuma: aquele que se retira de uma associação profana ou que é excluído dela, já não tem nenhum laço com ela e volta a ser de novo exatamente o que era antes de formar parte dela; pelo contrário, o laço estabelecido pelo caráter iniciático não depende em nada de contingências tais como uma demissão ou uma exclusão, que são de ordem simplesmente «administrativa», como já o dissemos, e que não afetam mais que às relações exteriores; e, se estas últimas são tudo na ordem profana, onde uma associação não tem nada mais que dar a seus membros, na ordem iniciática são, pelo contrário, apenas um meio completamente acessório, e em modo algum necessário, em relação com as realidades interiores que são as únicas que importam verdadeiramente. Basta, pensamos, um pouco de reflexão para dar-se conta de que todo isso é perfeitamente evidente; o que é surpreendente é constatar, como já tivemos várias vezes a ocasião de fazê-lo, um desconhecimento quase geral de noções tão simples e tão elementares (9).

* * *

Notas:

(1) Quase não há necessidade de dizer que todas as considerações que expusemos aqui concernem exclusivamente aos ritos verdadeiros, possuidores de um caráter autenticamente tradicional, e que nos negamos absolutamente a dar este nome de ritos ao que não é mais que uma paródia deles, quer dizer, às cerimônias estabelecidas em virtude de costumes puramente humanos, e cujo efeito, se tiverem algum, não poderia transcender em nenhum caso o domínio «psicológico», no sentido mais profano desta palavra; além do mais, a distinção dos ritos e das cerimônias é bastante importante como para que a tratemos especialmente a seguir.
(2) É pois um grave engano empregar, como o vimos fazer freqüentemente a certo escritor maçônico, aparentemente muito satisfeito deste «descobrimento» desventurado, a expressão de «jogar o ritual» ao falar do cumprimento dos ritos iniciáticos por indivíduos que ignoram seu sentido e que já não procuram sequer lhe penetrar; tal expressão não poderia convir mais que no caso de profanos que simulassem os ritos, não tendo qualidade para cumpri-los validamente; mas, em uma organização iniciática, por degenerada que possa estar quanto à qualidade de seus membros atuais, o ritual não é algo ao qual se joga, e

permanece sempre uma coisa séria e realmente eficaz, inclusive sem que o saibam aqueles que tomam parte nele.

(3) É a esta técnica, que concerne ao manejo das influências espirituais, a que se referem propriamente expressões como as de «arte sacerdotal» e de «arte real», que designam as aplicações respectivas das iniciações correspondentes; por outra parte, aqui se trata de ciência sagrada e tradicional, que, embora seja certamente de uma ordem diferente da ciência profana, não por isso é menos «positiva», e é inclusive realmente muito mais ao se tomar esta palavra em seu verdadeiro sentido, em lugar de lhe desviar abusivamente como o fazem os «cientificistas» modernos.

(4) Assinalamos a este propósito o engano dos etnólogos e dos sociólogos que qualificam muito impropriamente de «ritos de iniciação» a ritos que concernem simplesmente à agregação de um indivíduo a uma organização social exterior, e para os quais o fato de ter alcançado certa idade constitui a única qualificação requerida; além do mais, voltaremos sobre este ponto de novo.

(5) Ao se dizer que, segundo a distinção que consideraremos mais adiante, isto só é verdadeiro quanto aos «mistérios maiores», responderemos que os «mistérios menores», que se detêm efetivamente nos limites das possibilidades humanas, não constituem em relação a estes mais que um estágio preparatório e que não são em si mesmos seu próprio fim, enquanto que a religião se apresenta como um todo que se basta a si mesmo e que não requer nenhum complemento ulterior.

(6) Consideramos, para que não haja lugar a nenhum equívoco, que isto deve ser entendido unicamente dos graus de iniciação, e não das funções, que podem não ser conferidas mais que temporalmente a um indivíduo, ou que este pode estar inapto para exercê-las por múltiplas razões; tratam-se de duas coisas inteiramente distintas, entre as quais se deve buscar não cometer nenhuma confusão, posto que a primeira é de ordem puramente interior, enquanto que a segunda se refere a uma atividade exterior do ser, o que explica a diferença que acabamos de indicar.

(7) Isto toca à questão da «dualidade», que mantém necessariamente o ponto de vista religioso, por isso mesmo de que se refere essencialmente ao que a terminologia hindu designa como o «Não Supremo».

(8) Sabe-se que, entre os sete sacramentos do catolicismo, há três que estão neste caso e que não podem ser recebidos mais que uma só vez: o batismo, a confirmação e a ordem; a analogia do batismo com uma iniciação, enquanto «segundo nascimento», é evidente, e a confirmação representa em princípio o acesso a um grau superior; quanto à ordem; já assinalamos as similitudes que se podem encontrar nele no que concerne à transmissão das influências espirituais, similitudes que são feitas ainda mais chamativas pelo fato de que este sacramento não é recebido por todos e requer, como o dissemos, algumas qualificações especiais.

(9) Para tomar, a título de aplicação do que acaba de ser dito em último lugar, o exemplo mais simples e mais vulgar no que concerne às organizações iniciáticas, é completamente inexato falar de um «ex-maçom», como se faz correntemente; um Maçom demissionário ou inclusive excluído já não forma parte de nenhuma Loja maçônica nem de nenhuma Obediência, mas por isso não é menos Maçom; além do mais, que ele o queira ou não, isso não muda nada; e a prova disso é que, se voltar depois para ser «reintegrado», não se lhe inicia de novo e não se lhe faz voltar a passar pelos graus que já recebeu; assim, a expressão inglesa de "unattached Mason" é a única que convém propriamente em parecido caso.

* * *

Capítulo XVI

O Rito e o Símbolo

Indicamos anteriormente que o rito e o símbolo, que são, todos os dois, elementos essenciais de toda iniciação, e que inclusive, de uma maneira mais geral, encontram-se associados também invariavelmente em tudo o que apresenta um caráter tradicional, estão na realidade estreitamente ligados por sua própria natureza. Efetivamente, todo rito comporta necessariamente um sentido simbólico em todos seus elementos constitutivos, e, inversamente, todo símbolo produz (e é a isso inclusive ao qual está essencialmente destinado), para aquele que o medita com as aptidões e as disposições requeridas, efeitos rigorosamente comparáveis aos dos ritos propriamente ditos, sob a reserva, bem entendido, de que haja, no ponto de partida deste trabalho de meditação e como condição prévia, a transmissão iniciática regular, fora da qual, além de tudo, os ritos não seriam mais que um vão simulacro, assim como ocorre nas paródias da pseudo-iniciação. É necessário adicionar ainda que, quando se trata de ritos e de símbolos verdadeiramente tradicionais (e aqueles que não possuem este caráter não merecem ser chamados assim, posto que não são na realidade mais que simples contrafações profanas delas), sua origem é igualmente «não humana»; assim, a impossibilidade de lhes indicar um autor ou um interventor determinado, que já assinalamos, não se deve à ignorância, como o podem supor os historiadores ordinários (quando não chegam, num último extremo, a ver nisso o produto de uma espécie de «consciência coletiva», que, se existisse, seria em todo caso bem incapaz de dar nascimento a coisas da ordem transcendente, como aquelas das quais são tratadas aqui), mas é uma conseqüência necessária desta própria origem, que só pode ser contestada por aqueles que desconhecem totalmente a verdadeira natureza da tradição e de tudo o que forma parte integrante dela, como é muito evidentemente o caso, simultaneamente, para os ritos e para os símbolos.

Ao se querer examinar mais de perto esta identidade profunda do rito e do símbolo, pode-se dizer, primeiro, que o símbolo, entendido como representação «gráfica», assim como o é mais ordinariamente, não é, de certo modo, mais que a fixação de um gesto ritual (1). Além disso, ocorre freqüentemente que o próprio traçado do símbolo deve se efetuar regularmente em condições que lhe confiram todos os caracteres de um rito propriamente dito; disto se tem um exemplo muito claro, em um domínio inferior, o da magia (que, apesar de tudo, é uma ciência tradicional), com a confecção das figuras talismânicas; e, na ordem que nos concerne mais imediatamente, o traçado dos yantras, na tradição hindu, é também um exemplo não menos explícito disso (2).

Mas isso não é tudo, já que, para falar a verdade, a noção do símbolo à qual acabamos de nos referir é muito estreita: não há somente símbolos figurados ou visuais, há também símbolos sonoros; já indicamos em outra parte esta distinção de duas categorias fundamentais, que são, na doutrina hindu, a do yantra e a do mantra (3). Estabelecíamos então inclusive que sua predominância respectiva caracterizava a dois tipos de ritos, que, na origem, atribuem-se, para os símbolos visuais, às tradições dos povos sedentários, e, para

os símbolos sonoros, às dos povos nômades; além disso, entenda-se bem que, entre uns e outros, a separação não pode ser estabelecida de uma maneira absoluta (e é por isso que falamos apenas de predominância), posto que aqui são possíveis todas as combinações, devido ao fato das adaptações múltiplas que se produziram no decorrer das idades e pelas quais foram constituídas as diversas formas tradicionais que nos são conhecidas atualmente. Estas considerações mostram bastante claramente o laço que existe, de uma maneira completamente geral, entre ritos e símbolos; mas, podemos adicionar que, no caso dos mantras, este laço é mais imediatamente aparente: efetivamente, enquanto que o símbolo visual, uma vez que foi esboçado, fica ou pode ficar no estado permanente (e é por isso que falamos de gesto fixado), o símbolo sonoro, pelo contrário, não é manifestado mais que no cumprimento mesmo do rito. Além do mais, esta diferença se encontra atenuada quando se estabelece uma correspondência entre os símbolos sonoros e os símbolos visuais; é o que ocorre com a escritura, que representa uma verdadeira fixação do som (não do som mesmo como tal, bem entendido, mas sim de uma possibilidade permanente de lhe reproduzir); e quase não há necessidade de recordar a este propósito que toda escritura, quanto a suas origens ao menos, é uma representação essencialmente simbólica. Além disso, a coisa não é diferente para a palavra mesmo, à qual este caráter simbólico não é menos inerente por sua natureza própria: é muito evidente que a palavra, qualquer que seja, não poderia ser nada mais que um símbolo da idéia que está destinada a expressar; assim, toda linguagem, tanto oral quanto escrita, é verdadeiramente um conjunto de símbolos, e é precisamente por isso que a linguagem, apesar de todas as teorias «naturalistas» que foram imaginadas nos tempos modernos para tentar lhe explicar, não pode ser uma criação mais ou menos artificial do homem, nem um simples produto de suas faculdades de ordem individual (4).

Há também, para os símbolos visuais mesmo, um caso bastante comparável ao dos símbolos sonoros, sob a relação que acabamos de indicar: este caso é o dos símbolos que não são traçados de maneira permanente, mas que são empregados apenas como sinais nos ritos iniciáticos (concretamente os «sinais de reconhecimento» dos quais falamos anteriormente) (5) e inclusive religiosos (o «sinal da cruz» é um exemplo típico disso e conhecido por todos) (6); aqui, o símbolo não forma realmente mais que uma unidade com o gesto ritual mesmo (7). Além disso, seria completamente inútil querer fazer destes sinais uma terceira categoria de símbolos, diferente daquelas das que falamos até aqui; provavelmente, alguns psicólogos os considerariam assim e os designariam como símbolos «motores» ou por qualquer outra expressão deste gênero; mas, posto que se fazem evidentemente para serem recebidos pela vista, entram por isso mesmo na categoria dos símbolos visuais; e são nesta, em razão de sua «instantaneidade», caso se possa dizer, os que representam a maior semelhança com a categoria complementar, a dos símbolos sonoros. Além do mais, o símbolo «gráfico» mesmo é, repetimo-lo, um gesto ou um movimento fixado (o próprio movimento ou o conjunto mais ou menos complexo de movimentos que é necessário fazer para lhe traçar, e que os mesmos psicólogos, em sua linguagem especial, chamariam sem dúvida um «esquema motor») (8); e, no que respeita aos símbolos sonoros, pode-se dizer, também, que o movimento dos órgãos vocais, necessário para sua produção (trate-se, além de tudo, da emissão da palavra ordinária ou da de sons musicais), constitui em suma um gesto da mesma ordem que todos outros tipos de movimentos corporais, dos quais, além disso, nunca lhe é possível isolar inteiramente (9). Assim, esta noção do gesto, tomada em sua acepção mais extensa (e que, além de tudo, é mais conforme ao que implica verdadeiramente a palavra do que a acepção mais restrita

que lhe dá o uso corrente), reduz todos estes casos diferentes à unidade, de sorte que se pode dizer que é aí onde tem no fundo seu princípio comum; e, na ordem metafísica, este fato tem uma significação profunda, que não podemos pensar desenvolver aqui, a fim de não nos apartarmos muito do tema principal de nosso estudo.

Deve-se poder compreender agora sem esforço o fato de que todo rito esteja constituído literalmente por um conjunto de símbolos: estes, efetivamente, não compreendem apenas os objetos empregados ou as figuras representadas, como se poderia estar tentado a supor quando alguém fica na noção mais superficial, mas também os gestos efetuados e as palavras pronunciadas (posto que, na realidade, segundo o que acabamos de dizer, estas não são mais que um caso particular daqueles), numa palavra, todos os elementos do rito sem exceção; e estes elementos têm assim valor de símbolos por sua própria natureza, e não em virtude de uma significação superposta que lhes viria das circunstâncias exteriores e que não lhes seria verdadeiramente inerente. Poder-se-ia dizer, também, que os ritos são símbolos «postos em ação», e que todo gesto ritual é um símbolo «operado» (10); não é, em suma, mais que outra maneira de expressar a mesma coisa, pondo apenas mais especialmente em evidência o caráter que apresenta o rito de ser, como toda ação, algo que se cumpre forçosamente no tempo (11), enquanto que o símbolo, como tal, pode ser considerado de um ponto de vista «intemporal». Neste sentido, poder-se-ia falar de certa preeminência do símbolo em relação ao rito; mas rito e símbolo são apenas, no fundo, dois aspectos de uma mesma realidade; e esta não é outra, em definitivo, que a correspondência que liga entre eles todos os graus da Existência universal, de tal sorte que, por ela, nosso estado humano pode ser posto em comunicação com os estados superiores do ser.

* * *

Notas:

(1) Estas considerações se relacionam diretamente com o que chamamos a «teoria do gesto», à qual temos feito alusão em diversas ocasiões.
(2) A isso se pode assemelhar, na antiga Maçonaria, o traçado do «tabuleiro da Loja maçônica» (em inglês tracing board, e também, possivelmente por corrupção, trestle board), que constituía efetivamente um verdadeiro yantra. Os ritos em relação com a construção de monumentos com o destino tradicional poderiam citar-se também aqui como exemplo, posto que esses monumentos tinham necessariamente, em si mesmos, um caráter simbólico.
(3) Ver O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XXI.
(4) Não é necessário dizer que a distinção das «línguas sagradas» e das «línguas profanas» não intervém aqui mais que secundariamente; tanto para as línguas como para as ciências e as artes, o caráter profano nunca representa mais que o resultado de uma verdadeira degeneração, que, além disso, pôde se produzir mais rápido e mais facilmente no caso das línguas em razão de seu uso mais corrente e mais generalizado.
(5) As «palavras» de uso semelhante entram naturalmente na categoria dos símbolos sonoros.

(6) Além do mais, este sinal era também um verdadeiro «sinal de reconhecimento» para os cristãos dos primeiros tempos.
(7) Um caso de certo modo intermediário é o das figuras simbólicas que, riscadas ao começo de um rito ou em sua preparação, são apagadas imediatamente depois de seu cumprimento; igualmente é assim para muitos yantras, e era também assim antigamente para o «tabuleiro da Loja» na Maçonaria. Esta prática não representa apenas uma precaução tomada contra a curiosidade profana, explicação sempre muito «simplista» e superficial; é necessário ver nela sobretudo uma conseqüência do laço mesmo que une intimamente o símbolo e o rito, de tal sorte que o símbolo não teria nenhuma razão de subsistir visivelmente fora do rito.
(8) Isso se vê muito claramente em um caso como o do «sinal de reconhecimento» que, nos pitagóricos, consistia em riscar o «pentagrama» com um só traço.
(9) Indicamos, no que concerne às relações da linguagem com o gesto, entendido em seu sentido mais ordinário e restrito, os trabalhos do Rev. P. Marcel Jousse, que embora tenham um ponto de partida forçosamente muito diferente do nosso, não são por isso menos dignos de interesse, desde nosso ponto de vista, posto que tocam a questão de alguns modos de expressão tradicionais ligados geralmente à constituição e ao uso das línguas sagradas, e quase inteiramente perdidos ou esquecidos nas línguas profanas, que estão, em suma, reduzidas à forma de linguagem mais estreitamente limitada de todas.
(10) Notaremos particularmente, desde este ponto de vista, o papel exercido nos ritos pelos gestos que a tradição hindu chama mudrâs, e que constituem uma verdadeira linguagem de movimentos e de atitudes; os «toques» (em inglês grips) empregados como «meios de reconhecimento» nas organizações iniciáticas, tanto no ocidente como no oriente, não são outra coisa na realidade que um caso particular dos mudrâs.
(11) Em sânscrito, a palavra karma, que significa primeiro «ação» em geral, emprega-se de uma maneira «técnica» para designar, em particular, a «ação ritual»; o que expressa então diretamente, é este mesmo caráter do rito que indicamos aqui.

* * *

Capítulo XVII

Mitos, Mistérios e Símbolos

As considerações que acabamos de expor nos conduzem de maneira bastante natural a examinar outra questão conexa, a das relações do símbolo com aquilo que se chama «mito»; sobre este tema, devemos observar primeiro que nos ocorreu às vezes falar de certa degeneração do simbolismo como tendo dado nascimento à «mitologia», tomando esta última palavra no sentido que se lhe dá habitualmente, e que é efetivamente exato quando se trata da Antigüidade chamada «clássica», mas que talvez não se poderia aplicar validamente fora desse período das civilizações grega e latina. Assim, pensamos que, para todas as demais partes, convém evitar o emprego deste termo, que só pode dar lugar a equívocos fastidiosos e a assimilações injustificadas; mas, se o uso impuser esta restrição, é mister dizer, não obstante, que a palavra «mito», em si mesma e em sua significação original, não contém nada que marque tal degeneração, bastante tardia em suma, e devida unicamente a uma incompreensão mais ou menos completa do que subsistia de uma tradição muito anterior. Convém adicionar que, ao se falar de «mitos» no que concerne a

esta própria tradição, a condição de restabelecer o verdadeiro sentido da palavra e de desprezar tudo o que se lhe adiciona freqüentemente de «pejorativo» na linguagem corrente, não haveria então, em todo caso, «mitologia», posto que esta, tal como a entendem os modernos, não é nada mais que um estudo empreendido «do exterior», e que implica por conseguinte, poder-se-ia dizer, uma incompreensão de segundo grau.

A distinção que se quis estabelecer, às vezes, entre «mitos» e «símbolos» não tem fundamento na realidade: para alguns, enquanto que o mito é um relato que apresenta um sentido diferente do qual expressam direta e literalmente as palavras que lhe compõem, o símbolo seria essencialmente uma representação figurativa de algumas idéias por um esquema geométrico ou por um desenho qualquer; assim, o símbolo seria propriamente um modo gráfico de expressão, e o mito um modo verbal. Segundo o que já explicamos precedentemente, há, no que concerne à significação dada ao símbolo, uma restrição completamente inaceitável, já que toda imagem que é tomada para representar uma idéia, para expressá-la ou sugeri-la de uma maneira qualquer, e em qualquer grau que seja, é por isso mesmo um signo ou, o que é equivalente, um símbolo desta idéia; importa pouco que se trate de uma imagem visual ou de qualquer outro tipo de imagem, já que isso não introduz aqui nenhuma diferença essencial e não muda em absolutamente nada o princípio do simbolismo. Este, em todos os casos, apóia-se sempre sobre uma relação de analogia ou de correspondência entre a idéia que se trata de expressar e a imagem, gráfica, verbal ou outra, pela qual é expressada; deste ponto de vista completamente geral, as próprias palavras, como já o dissemos, não são e não podem ser outra coisa que símbolos. Poder-se-ia, inclusive, em lugar de falar de uma idéia e de uma imagem como o acabamos de fazer, falar mais geralmente ainda de duas realidades quaisquer, de ordens diferentes, entre as quais existe uma correspondência que tem seu fundamento ao mesmo tempo na natureza de uma e de outra: nestas condições, uma realidade de certa ordem pode ser representada por uma realidade de uma ordem diferente, e esta é então um símbolo daquela.

Tendo recordado assim o princípio do simbolismo, vemos que este é evidentemente suscetível de uma multidão de modalidades diversas; o mito não é mais que um simples caso particular, que constitui uma dessas modalidades; pode-se dizer que o símbolo é o gênero, e que o mito é uma de suas espécies. Em outros termos, pode-se considerar um relato simbólico, tanto quanto um desenho simbólico, ou como muitas outras coisas ainda que têm o mesmo caráter e que têm o mesmo papel; os mitos são relatos simbólicos, da mesma forma que as «parábolas» que, no fundo, não diferem deles essencialmente (1); Nisso não nos parece que haja nada que possa dar lugar à menor dificuldade, desde que se tenha compreendido bem a noção geral e fundamental do simbolismo.

Mas, dito isso, há lugar a precisar a significação própria da própria palavra «mito», que pode nos conduzir a algumas observações que não carecem de importância, e que se vinculam ao caráter e à função do simbolismo considerado no sentido mais determinado, onde se distingue da linguagem ordinária e onde se opõe a ela, inclusive, sob alguns aspectos. Esta palavra «mito» se considera usualmente como sinônima de «fábula», entendendo por isso simplesmente uma ficção qualquer, freqüentemente revestida de um caráter mais ou menos poético; isso é o efeito da degeneração da qual falávamos no começo, e os gregos, de cuja língua se tomou este termo, têm certamente sua parte de responsabilidade no que é, para falar a verdade, uma alteração profunda e uma separação de

seu sentido primitivo. De fato, neles a fantasia individual começou bastante cedo a dar curso livre em todas as formas de arte que, por isso, em lugar de permanecer propriamente hierático e simbólico como nos egípcios e nos povos do oriente, tomou rapidamente uma direção muito diferente, que importava muito menos em instruir do que em agradar, e que desembocou em produções cuja maior parte está quase desprovida de toda significação real e profunda (salvo o que podia subsistir ainda nelas, embora fora inconscientemente, dos elementos que tinham pertencido à tradição anterior), e onde, em todo caso, já não se encontra nenhum rastro dessa ciência eminentemente «exata» que é o verdadeiro simbolismo; esse é, em suma, o começo do que se pode chamar a arte profana; e coincide sensivelmente com o [começo] desse pensamento igualmente profano que, devido ao exercício da mesma fantasia individual num domínio diferente, devia ser conhecido sob o nome de «filosofia». A fantasia de que se trata se exerceu em particular sobre os mitos preexistentes: os poetas, que desde então já não eram escritores sagrados como na origem e que já não possuíam a inspiração «supra-humana», ao desenvolvê-los e modificá-los ao capricho de sua imaginação, rodearam-nos de ornamentos supérfluos e vãos, obscureceram-nos e os desnaturalizaram, de sorte que aconteceu freqüentemente ser muito difícil recuperar seu sentido e tirar seus elementos essenciais, salvo possivelmente por comparação com os símbolos similares que se podem encontrar em outras partes e que não sofreram a mesma deformação; e se pode dizer que, finalmente, o mito já não foi, ao menos para a imensa maioria, mais que um símbolo incompreendido, o mesmo que seguiu sendo para os modernos. Mas nisso não há mais que abuso e, poderíamos dizer, «profanação» no sentido próprio da palavra; o que nos é mister considerar é que o mito, antes de toda deformação, era essencialmente um relato simbólico, como o dissemos mais atrás, e que essa era sua única razão de ser; e, sob este ponto de vista, «mito» não é inteiramente sinônimo de «fábula», já que esta última palavra (em latim fabula, de fari, falar) não designa etimologicamente mais que um relato qualquer, sem especificar de maneira nenhuma sua intenção ou seu caráter; aqui também, além do mais, o sentido de «ficção» só veio se lhe adicionar apenas ulteriormente. Há mais: estes dois termos, «mito» e «fábula», que foram tomados como equivalentes, derivam-se de raízes que têm em realidade uma significação completamente oposta, já que, enquanto que a raiz de «fábula» designa a palavra, a raiz de «mito», por estranho que isso possa parecer com primeira vista quando se trata de um relato, designa ao contrário o silêncio.

De fato, a palavra grega muthos, «mito», vem da raiz mu, e esta (que se encontra também no latim mutus, mudo) representa a boca fechada, e por conseguinte, o silêncio (2); este é o sentido do verbo muein, fechar a boca, calar-se (e, por extensão, chega a significar também fechar os olhos, em sentido próprio e figurado); o exame de alguns dos derivados deste verbo é particularmente instrutivo. Assim, de muô (em infinitivo muein) derivam-se imediatamente outros dois verbos que somente dele diferem um pouco por sua forma, muaô e mueô; O primeiro tem as mesmas acepções que muô, e é mister lhes adicionar outro derivado, mullô, que significa fechar os lábios, e também, murmurar sem abrir a boca (3). Quanto a mueô, e isto é o mais importante, significa iniciar (aos «mistérios», cujo nome originou também da mesma raiz, como se verá dentro de um momento, e precisamente pela intermediação de mueô e mustês), e, por conseguinte, de uma vez instruir (mas primeiro instruir sem palavras, assim como era efetivamente nos mistérios) e consagrar; deveríamos dizer inclusive em primeiro lugar consagrar, ao se entender por «consagração», como se deve fazer normalmente, a transmissão de uma influência espiritual, ou o rito pelo qual esta

se transmite regularmente; e desta última acepção proveio mais tarde para a mesma palavra, na linguagem eclesiástica cristão, a de conferir a ordenação, que de fato é também uma «consagração» neste sentido, embora em uma ordem diferente da ordem iniciática.

Porém, dir-se-á, se a palavra «mito» tiver tido semelhante origem, como é possível que tenha podido servir para designar um relato de certo gênero? É que esta idéia de «silêncio» deve ser referente aqui às coisas que, em razão de sua própria natureza, são inexprimíveis, ao menos diretamente e pela linguagem ordinária; uma das funções gerais do simbolismo é efetivamente sugerir o inexpressável, fazê-lo pressentir, ou melhor «assentir», pelas transposições que permite efetuar de uma ordem a outra, do inferior ao superior, pelo que é mais imediatamente apreensível ao que é muito mais dificilmente; e tal é precisamente o primeiro destino dos mitos. Além do mais, é desta forma que, inclusive na época «clássica», Platão recorreu também ao emprego dos mitos, quando quis expor concepções que transcendem o alcance de seus meios dialéticos habituais; e estes mitos, que certamente não foram «inventados», mas tão somente «adaptados», já que levam a marca incontestável de um ensino tradicional (como a levam, também, alguns procedimentos dos quais faz uso para a interpretação das palavras, e que são comparáveis aos de nirukta na tradição hindu) (4), estes mitos, dizemos, estão muito longe de serem apenas ornamentos literários mais ou menos desdenháveis que vêem neles, muito freqüentemente, os comentadores e os «críticos» modernos, para quem é certamente muito mais cômodo desprezá-los assim sem mais exame que dar deles uma explicação ao menos aproximada; antes pelo contrário, os mitos respondem do que há de mais profundo no pensamento de Platão, mais desligado das contingências individuais, e que ele não pode expressar mais que simbolicamente por causa desta própria profundidade; a dialética nele contém freqüentemente certa parte de «jogo», o que é muito conforme a mentalidade grega, mas, quando a abandona pelo mito, pode-se estar seguro de que o jogo terminou e de que se tratam de coisas que têm de algum modo um caráter «sagrado».

Desta forma, no mito, o que se diz é outra coisa que o que quer dizer; podemos destacar de passagem que isso é também o que significa etimologicamente a palavra «alegoria» (de allo agoreuein, literalmente «dizer outra coisa»), que nos dá ainda outro exemplo das separações de sentido devidas ao uso corrente, já que, de fato, atualmente já não designa mais que uma representação convencional e «literária», de intenção unicamente moral ou psicológica, e que, o mais freqüentemente, entra na categoria do que se chamam usualmente as «abstrações personificadas»; quase não há necessidade de dizer que nada poderia estar mais afastado do verdadeiro simbolismo. Mas, para voltar de novo para mito, se não diz o que quer dizer, sugere-o através desta correspondência analógica que é o fundamento e a essência mesma de todo simbolismo; assim, poder-se-ia dizer, guarda-se o silêncio ao falar, e é daí de onde o mito recebeu sua designação (5).

Convém atrair a atenção sobre o parentesco das palavras «mito» e «mistério», saídas da mesma raiz: a palavra grega mustêrion, «mistério», vincula-se diretamente, ela também, à idéia do «silêncio»; e isto, além de tudo, pode se interpretar em vários sentidos diferentes, mas ligados uns aos outros, e cada um dos quais tem sua razão de ser de certo ponto de vista. Destacamos primeiro que, segundo a derivação que indicamos precedentemente (de mueô), o sentido principal da palavra é o que se refere à iniciação, e é assim, efetivamente, como é mister entender o que se chamavam «mistérios» na Antigüidade grega. Por outra

parte, o que mostra ainda o destino verdadeiramente singular de algumas palavras, é que outro termo estreitamente aparentado aos que acabamos de mencionar é, como já o indicamos, o de «místico» que, etimologicamente, aplica-se a tudo o que concerne aos mistérios: mustikos, efetivamente, é o adjetivo de mustês, iniciado; assim, originariamente equivale a «iniciático» e designa tudo o que se refere à iniciação, a sua doutrina e a seu objeto mesmo (mas neste sentido antigo, não pode aplicar-se nunca a pessoas); de fato, nos modernos, esta mesma palavra «místico», a única entre todos estes termos de cepa comum, chegou a designar exclusivamente algo que, como o vimos, não tem absolutamente nada em comum com a iniciação, e que tem inclusive caracteres opostos sob alguns aspectos.

Voltemos de novo agora aos diversos sentidos da palavra «mistério»: no sentido mais imediato, e diríamos de boa vontade o mais grosseiro ou ao menos o mais exterior, o mistério é aquilo do que não se deve falar, aquilo sobre o qual convém guardar silêncio, ou aquilo que está proibido fazer conhecer exteriormente; é assim como se entende mais usualmente, inclusive quando se trata de mistérios antigos; e, na acepção mais corrente que recebeu ulteriormente, a palavra guardou apenas esse sentido. Entretanto, esta proibição de revelar certos ritos e certos ensinos, sem esquecer a parte das considerações de oportunidade que certamente puderam às vezes ter um papel, mas que têm apenas um caráter puramente contingente, pode ser considerada na realidade, sobretudo, como tendo, ela também, um valor simbólico; já nos explicamos sobre este ponto ao falar da verdadeira natureza do segredo iniciático. Como dissemos a este propósito, o que se chamou a «disciplina do segredo», que era rigorosa tanto na primitiva Igreja cristã como nos antigos mistérios (e os adversários religiosos do esoterismo deveriam lembrar-se disso), está muito longe de nos parecer unicamente como uma simples precaução contra a hostilidade, além do mais muito real e freqüentemente perigosa, devida à incompreensão do mundo profano; vemos nela outras razões de uma ordem muito mais profunda, e que podem ser indicadas pelos outros sentidos contidos na palavra «mistério». Além do mais, podemos adicionar que não é uma simples coincidência o fato de que haja uma estreita similaridade entre as palavras «sagrado» (sacratum) e «secreto» (secretum): em um e outro caso, trata-se do que está posto à parte (secernere, pôr à parte, de onde o particípio secretum), reservado, separado do domínio profano; do mesmo modo, o lugar consagrado é chamado templum, cuja raiz tem (que se encontra no grego temnô, cortar, recortar, separar, de onde temenos, recinto sagrado) expressa também a mesma idéia; e a «contemplação», cujo nome provém da mesma raiz, vincula-se também a esta idéia por seu caráter estritamente «interior»(6).

De acordo com o segundo sentido da palavra «mistério», que já é menos exterior, designa o que se deve receber em silêncio (7), aquilo sobre o qual não convém discutir; sob este ponto de vista, todas as doutrinas tradicionais, compreendidos aí os dogmas religiosos que constituem um caso particular delas, podem ser chamadas «mistérios» (estendendo-se então a acepção desta palavra a domínios diferentes do domínio iniciático, mas nos quais se exerce igualmente uma influência «não humana»), porque são verdades que, por sua natureza essencialmente supra-individual e supra-racional, estão acima de toda discussão (8). Desta forma, para ligar este sentido ao primeiro, pode-se dizer que difundir sem o respeito devido entre os profanos os mistérios assim entendidos, é indevidamente liberá-los à discussão, procedimento profano por excelência, com todos os inconvenientes que podem resultar disso e que resume perfeitamente esta palavra de «profanação» que já empregamos precedentemente sobre outro ponto, e que aqui deve ser tomada em sua acepção ao mesmo

tempo mais literal e mais completa; o trabalho destrutivo da «crítica» moderna, a respeito de toda tradição, é um exemplo muito eloqüente do que queremos dizer, não sendo necessário insistir mais nisso (9).

Finalmente, há um terceiro sentido, o mais profundo de todos, segundo o qual o mistério é propriamente o inexpressável, o que apenas se pode contemplar em silêncio (e convém recordar aqui o que dizíamos faz um momento da origem da palavra «contemplação»); e, como o inexpressável é ao mesmo tempo e por isso mesmo o incomunicável, a proibição de revelar o ensino sagrado simboliza, deste novo ponto de vista, a impossibilidade de expressar com palavras o verdadeiro mistério do qual este ensino não é, por assim dizer, mais que a vestimenta, que o manifesta e o vela a um só tempo (10). Deste modo, o ensino que concerne ao inexpressável não pode, evidentemente, mais que ser sugerido com a ajuda de imagens apropriadas, que serão como os suportes da contemplação; segundo o que explicamos, isto equivale a dizer que tal ensino toma necessariamente a forma simbólica. Tal foi sempre, e em todos os povos, um dos caracteres essenciais da iniciação aos mistérios, por qualquer nome que, além do mais, a tenha designado; assim, pode-se dizer que os símbolos, e em particular os mitos -quando este ensino se traduziu em palavras, constituem verdadeiramente, em seu primeiro destino, a própria linguagem desta iniciação.

* * *

Notas:

(1) Não carece de interesse destacar que o que se chama na Maçonaria de «lendas» dos diferentes graus, entra nesta definição dos mitos, e que a «entrada em ação» destas «lendas» mostra bem que elas estão verdadeiramente incorporadas aos próprios ritos, dos quais é absolutamente impossível as separar; assim, o que dissemos da identidade essencial do rito e do símbolo, aplica-se muito particularmente também em parecido caso.
(2) O mutus liber dos hermetistas é literalmente o «livro mudo», quer dizer, sem comentário verbal, mas é também, ao mesmo tempo, o livro dos símbolos, enquanto que o simbolismo pode ser considerado verdadeiramente como a «linguagem do silêncio».
(3) Além do mais, o latim murmur não é mais que a raiz mu prolongada pela letra r e repetida duas vezes, de maneira que representa um ruído surdo e contínuo produzido com a boca fechada.
(4) Para exemplos deste gênero de interpretação, ver sobretudo o Crátilo.
(5) Pode-se destacar que isso é o que significam também estas palavras de Cristo, que confirmam a identidade profunda do «mito» e da «parábola» que assinalávamos mais atrás: «Para aqueles que são de fora (expressão exatamente equivalente a de «profanos»), falo-lhes em parábolas, de sorte que vendo não vêem e que ouvindo não ouvem» (São Mateus, XIII, 13; São Marcos, IV, 11-12; São Lucas, VIII, 10). Aqui se trata daqueles que não apreendem mais que no que se diz literalmente, que são incapazes de ir mais à frente para alcançar o inexpressável, e que, por conseguinte «não lhes foi dado conhecer o mistério do Reino dos Céus»; e terá que observar muito especialmente que o emprego da palavra

«mistério», nesta última frase do texto evangélico, em relação com as considerações que vão seguir.
(6) Assim, é etimologicamente absurdo falar de «contemplar» um espetáculo exterior qualquer, como o fazem correntemente os modernos, para quem, em muitos casos, o verdadeiro sentido das palavras parece estar completamente perdido.
(7) Poder-se-á recordar também aqui a prescrição do silêncio imposta antigamente aos discípulos em algumas escolas iniciáticas, concretamente na escola pitagórica.
(8) Isto não é outra coisa que a própria infalibilidade que é inerente a toda doutrina tradicional.
(9) Este sentido da palavra «mistério», que está igualmente vinculado à palavra «sagrado» em razão do que já dissemos mais atrás, está marcado muito claramente neste preceito do Evangelho: «Não lanceis aos cães as coisas santas, não atireis aos porcos as vossas pérolas, para que não as calquem com os seus pés, e, voltando-se contra vós, vos despedacem» (São Mateus, VII, 6). Destacar-se-á que os profanos são representados aqui simbolicamente pelos animais considerados como «impuros» no sentido propriamente ritual desta palavra.
(10) A concepção vulgar dos «mistérios», sobretudo quando se aplica ao domínio religioso, implica uma confusão manifesta entre «inexpressável» e «incompreensível», confusão que é completamente injustificada, salvo relativamente às limitações intelectuais de algumas individualidades.

* * *

Capítulo XVIII

Simbolismo e Filosofia

Se o simbolismo for, como acabamos de explicá-lo, essencialmente inerente a tudo o que apresenta um caráter essencialmente tradicional, é também, ao mesmo tempo, um dos traços pelos quais as doutrinas tradicionais, em seu conjunto (já que isto se aplica simultaneamente aos dois domínios, esotérico e exotérico), distinguem-se, de certo modo à primeira vista, do pensamento profano, ao qual este mesmo simbolismo é completamente estranho, e isso necessariamente por comportar propriamente algo de «não humano», que não poderia existir de maneira nenhuma em parecido caso. Entretanto, os filósofos, que são os representantes por excelência, por assim dizer, desse pensamento profano, mas que ainda assim não têm menos a pretensão de se ocuparem das coisas mais diversas, como se sua competência se estendesse a tudo, ocupam-se às vezes também do simbolismo, e lhes ocorre então emitir idéias e teorias bem estranhas; é assim como alguns quiseram constituir uma «psicologia do simbolismo», o que se vincula ao engano especificamente moderno que se pode designar pelo nome de «psicologismo», e que é apenas um caso particular da tendência a reduzir tudo a elementos exclusivamente humanos.

Não obstante, há também alguns que reconhecem que o simbolismo não depende da filosofia; mas entendem dar a esta asserção um sentido visivelmente desfavorável, como se o simbolismo fora a seus olhos uma coisa inferior e inclusive desdenhável; e alguém pode se perguntar, inclusive, ao ver a maneira com que falam, se não lhe confundirem simplesmente com o pseudo-simbolismo de alguns literatos, tomando assim pela verdadeira significação da palavra, o que não é mais que um emprego completamente abusivo e desviado dela. Na realidade, se, como se diz, o simbolismo é uma «forma de pensamento»,

o que é verdade em certo sentido, mas que não impede que seja também, e primeiro, outra coisa, a filosofia é outra, radicalmente diferente, e inclusive oposta sob diversos aspectos. Pode ir mais longe: esta forma de pensamento que representa a filosofia não corresponde mais que a um ponto de vista muito especial e, inclusive nos casos mais favoráveis, não poderia ser válida mais que num domínio muito restringido, cujo maior equívoco, inerente além disso a todo pensamento profano como tal, é possivelmente não saber ou não querer reconhecer seus limites; o simbolismo, assim como a pessoa pode se dar conta disso pelo que já explicamos, tem um alcance muito diferente; e, inclusive se não se vissem aí nada mais que duas formas de pensamento (o que é propriamente confundir o uso do simbolismo com sua essência mesmo), seria ainda um grave engano querer pô-los sobre o mesmo plano. Que os filósofos não sejam desta opinião, não prova nada; para pôr as coisas em seu justo lugar, é necessário, acima de tudo, considerá-las com imparcialidade, o que não podem fazer neste caso; e, quanto a nós, estamos bem convencidos de que, enquanto filósofos, não chegam nunca a penetrar o sentido profundo do menor símbolo, porque se trata de algo que está inteiramente fora de sua maneira de pensar e que ultrapassa inevitavelmente sua compreensão.

Aqueles que conhecem tudo o que dissemos em outras partes da filosofia, em várias ocasiões, não podem estranhar-se de nos ver não lhe lembrar mais que uma importância muito medíocre; além do mais, inclusive sem ir ao fundo das coisas, basta, para dar-se conta de que sua posição não pode ser aqui mais que subalterna de certo modo, lembrar-se de que todo modo de expressão, qualquer que seja, tem forçosamente um caráter simbólico, no sentido mais geral deste termo, em relação ao que expressa. Os filósofos não podem fazer outra coisa que servir-se de palavras, e, assim como o dissemos precedentemente, estas palavras, em si mesmas, não são e não podem ser nada mais que símbolos; assim, de certa maneira, é a filosofia a que entra, embora inconscientemente de todo, no domínio do simbolismo, e não o inverso.

Entretanto, sob outra relação, há uma oposição entre filosofia e simbolismo, caso se entenda este último na acepção mais restrita que lhe dá mais habitualmente, e que, além disso, é também aquela que nós tomamos quando lhe consideramos como propriamente característico das doutrinas tradicionais: esta oposição consiste em que a filosofia, como tudo o que se expressa nas formas ordinárias da linguagem, é essencialmente analítica, enquanto que o simbolismo propriamente dito é essencialmente sintético. Por definição mesmo, a forma da linguagem é «discursiva» como a razão humana da qual é o instrumento próprio e cuja marcha segue ou reproduz tão exatamente como é possível; pelo contrário, o simbolismo propriamente dito é verdadeiramente «intuitivo», o que, naturalmente, faz-lhe incomparavelmente mais apto que a linguagem para servir de ponto de apoio à intuição intelectual e supra-racional, e é precisamente por isso que constitui o modo de expressão por excelência de todo ensino iniciático. Assim que a filosofia representa de certo modo o tipo do pensamento discursivo (o que, bem entendido, não quer dizer que todo pensamento discursivo tenha um caráter especialmente filosófico), e é o que lhe impõe limitações das quais não poderia livrar-se; pelo contrário, o simbolismo, enquanto suporte da intuição transcendente, abre possibilidades verdadeiramente ilimitadas.

A filosofia, por seu caráter discursivo, é algo exclusivamente racional, posto que este caráter é o que pertence em propriedade à própria razão; assim, o domínio da filosofia

e de suas possibilidades não pode estender-se em nenhum caso além do que a razão é capaz de alcançar; e ainda não representa mais que certo uso bastante particular desta faculdade, já que, embora não fora mais que pelo fato da existência de ciências independentes, é evidente que há, na própria ordem do conhecimento racional, muitas coisas que não dependem da filosofia. Além disso, aqui não se trata em modo algum de responder o valor da razão em seu domínio próprio e enquanto não lhe pretenda transpor (1); mas este valor só pode ser relativo, como é igualmente esse domínio; e, além do mais, a palavra rateio mesmo não tem primitivamente o sentido de «relação»? Não contestamos tampouco, em certos limites, a legitimidade da dialética, embora os filósofos abusem dela muito freqüentemente; mas esta dialética, em todo caso, não deve ser nunca mais que um meio, não um fim em si mesmo, e, além disso, pode ser que este meio não seja aplicável a tudo indistintamente; para dar-se conta disso, só é necessário sair dos limites da dialética, e isso é o que não pode fazer a filosofia como tal.

Admitindo inclusive que a filosofia vá tão longe como é teoricamente possível, queremos dizer até os limites extremos do domínio da razão, certamente, isso será muito pouco ainda, já que, para nos servir aqui de uma expressão evangélica, «só uma coisa é necessária», e é precisamente esta coisa a que lhe estará sempre proibida, porque está por cima e além de todo conhecimento racional. O que podem os métodos discursivos do filósofo frente ao inexpressável, que é, como o explicávamos mais atrás o «mistério» no sentido mais verdadeiro e mais profundo desta palavra? Pelo contrário, o simbolismo, repetimo-lo ainda, tem como função essencial fazer «assentir» esse inexpressável, proporcionar o «suporte» que permita à intuição intelectual alcançá-lo efetivamente; assim, quem tendo compreendido isso, atrever-se-ia ainda a negar a imensa superioridade do simbolismo e a responder que seu alcance transpõe incomparavelmente o de toda filosofia possível? Por excelente e por perfeita que possa ser em seu gênero uma filosofia (e não é certamente nas filosofias modernas nas quais pensamos ao admitir uma parecida hipótese), não é ainda «mais que palha»; a palavra é do próprio São Tomás de Aquino, que, entretanto, reconhecer-se-á, não devia inclinar-se muito a desprezar o pensamento filosófico, embora ao menos tinha consciência de suas limitações.

Mas há ainda outra coisa: ao considerar o simbolismo como uma «forma de pensamento», não lhe considera em suma mais que sob uma relação puramente humana, que, além disso, é evidentemente a única sob a qual seja possível uma comparação com a filosofia; sem dúvida, deve lhe considerar assim, enquanto seja um modo de expressão para o uso do homem, mas, para falar a verdade, isso está muito longe de ser suficiente e, posto que não toca de maneira nenhuma sua essência, apenas representa o lado mais exterior da questão. Já insistimos bastante sobre o lado «não-humano» do simbolismo para não ser mais necessário retornar a isso muito demoradamente; basta constatar, em suma, que tem seu fundamento na própria natureza dos seres e das coisas, que está em perfeita conformidade com as leis desta natureza, e refletir que as leis naturais não são, elas mesmas, no fundo, mais que uma expressão e tal uma exteriorização, por assim dizer, da Vontade divina ou primordial. O verdadeiro fundamento do simbolismo é, como já o dissemos, a correspondência que existe entre todas as ordens de realidade, correspondência que as liga uma à outra, e que se estende, por conseqüência, da ordem natural, tomada em seu conjunto, à própria ordem sobrenatural; em virtude desta correspondência, a natureza toda inteira não é, ela mesma, mais que um símbolo, quer dizer, que não recebe sua

verdadeira significação mais que ao se considerar como um suporte para nos elevar ao conhecimento das verdades sobrenaturais, ou «metafísicas» no sentido próprio e etimológico desta palavra, o que é precisamente a função essencial do simbolismo, e o que é também a razão de ser profunda de toda ciência tradicional (2). Por isso mesmo, há necessariamente, no simbolismo, algo cuja origem se remonta mais acima e além da humanidade, e se poderia dizer que esta origem está mesmo na obra do Verbo divino: está primeiro na própria manifestação universal, e está depois, mais especialmente em relação à humanidade, na Tradição Primordial que é efetivamente, ela também, «revelação» do Verbo; esta Tradição, da qual todas as demais são apenas formas derivadas, incorpora-se por assim dizer nos símbolos que são transmitidos de idade em idade sem que lhes possa atribuir nenhuma origem «histórica», e o processo desta espécie de incorporação simbólica é também análogo, em sua ordem, ao da manifestação (3).

Frente a estes títulos do simbolismo, que constituem seu valor transcendente, quais são os que a filosofia poderia ter que reivindicar? A origem do simbolismo se confunde verdadeiramente com a origem dos tempos, se não estiver, inclusive, num sentido, além dos tempos, posto que estes não compreendem na realidade mais que um modo especial da manifestação (4); além disso, como o fizemos observar, não há nenhum símbolo autenticamente tradicional que se possa atribuir a algum inventor humano, do qual se possa dizer que foi imaginado por tal ou qual indivíduo; e não deveria isso mesmo dar que refletir aos que são capazes disso? Toda filosofia, pelo contrário, não se remonta mais que a uma época determinada e, em suma, sempre recente, inclusive quando se trata da antigüidade «clássica», que não é mais que uma antigüidade muito relativa (o que prova bem, além do mais, que, inclusive humanamente, esta forma especial de pensamento não tem nada de essencial) (5); é a obra de um homem cujo nome nos é tão conhecido como a data em que viveu, e é esse nome mesmo que serve de ordinário para designá-la, o que mostra bem que aí não há nada que não seja humano e individual. Por isso é que dizíamos faz um momento que não se pode pensar em estabelecer uma comparação qualquer entre a filosofia e o simbolismo mais que sob a condição de se limitar a considerar este exclusivamente pelo lado humano, posto que, para todo o resto, não se poderia encontrar, na ordem filosófica, nem equivalência nem tampouco correspondência de qualquer gênero que seja.

Assim, digamos, e para pôr as coisas da melhor maneira, a filosofia é a «sabedoria humana», ou uma de suas formas, mas não é em todo caso mais que isso, e é por isso que dizemos que é muito pouca coisa no fundo; e não é mais que isso porque é uma especulação completamente racional, e porque a razão é uma faculdade puramente humana, essa mesma pela qual se define essencialmente a natureza individual humana como tal. Assim, tanto faz dizer «sabedoria humana» como «sabedoria mundana», no sentido no qual o «mundo» é entendido concretamente no Evangelho (6) ; também poderíamos dizer, no mesmo sentido, «sabedoria profana»; todas estas expressões são sinônimas no fundo, e indicam claramente que aquilo do qual se trata não é a verdadeira sabedoria, que, quando muito, não é mais que uma sombra dela, bastante vã, e inclusive muito freqüentemente «invertida» (7) . Além disso, de fato, a maior parte das filosofias não é sequer uma sombra da sabedoria, por deformada que se a suponha; não são, sobretudo quando se trata das filosofias modernas, onde os menores vestígios dos antigos conhecimentos tradicionais desapareceram inteiramente, mais que construções desprovidas de toda base sólida, massas

de hipótese mais ou menos fantasiosas, e, em todo caso, simples opiniões individuais sem autoridade e sem alcance real.

Para concluir sobre este ponto, podemos resumir em algumas palavras o fundo de nosso pensamento: a filosofia não é propriamente mais que um «saber profano» e não pode pretender nada mais, enquanto que o simbolismo, entendido em seu verdadeiro sentido, forma parte essencialmente da «ciência sagrada», que não poderia existir verdadeiramente, ou ao menos exteriorizar-se, sem ele, já que então lhe faltaria todo meio de «expressão» apropriado. Sabemos bem que muitos de nossos contemporâneos, e inclusive o maior número deles, infelizmente, são incapazes de fazer como convém a distinção entre estas duas ordens de conhecimento (se é que um conhecimento profano merece verdadeiramente este nome); mas, bem entendido, não é a esses a quem nos dirigimos, já que, como o declaramos bastante freqüentemente em outras ocasiões, é unicamente de «ciência sagrada» do que entendemos nos ocupar por nossa parte.

* * *

Notas:

1) Destacamos, a este propósito, que «supra-racional» não é de maneira nenhuma sinônimo de «irracional»: o que está por cima da razão não é contrário a ela, mas sim lhe escapa pura e simplesmente.
2) É por isso que o mundo é como uma linguagem divina para aqueles que sabem lhe compreender: seguindo a expressão bíblica, «cæli enarrant gloriam Dei» (Salmo, XIX, 2).
3) Recordaremos ainda uma vez mais a este propósito, para não deixar lugar a nenhum equívoco, que nos negamos absolutamente a dar o nome de «tradição» a tudo o que é puramente humano e profano, e, em particular, a uma doutrina filosófica qualquer que seja.
4) Assim, é muito pouco compreensível que certo Rito maçônico, cuja «regularidade» é além disso muito contestável, pretenda datar seus documentos de uma era contada Ab Origene Symbolismi.
5) Haveria talvez lugar para se perguntar por que a filosofia teve nascimento precisamente no século VI antes da era cristã, época que apresenta caracteres bastante singulares sob muitos aspectos, assim como o fizemos observar em diferentes ocasiões.
6) Em sânscrito, a palavra laukika, «mundano» (adjetivo derivado de loka, «mundo»), é tomada freqüentemente com a mesma acepção que na linguagem evangélica, quer dizer, em suma, com o sentido de «profano», e esta concordância nos parece muito digna de observação.
7) Além do mais, inclusive para não considerar mais que o sentido próprio das palavras, deveria ser evidente que philosophia não é sophia, «sabedoria»; não pode ser normalmente, em relação a esta, mais que uma preparação ou um encaminhamento; poder-se-ia dizer que a filosofia se torna ilegítima desde que não tenha como meta conduzir a algo que a transponha. Além disso, é o que reconheciam os escolásticos da idade Média quando diziam: «Philosophia ancilla theologiae»; mas, nisso, seu ponto de vista era ainda muito restringido, já que a teologia, que não depende mais que do domínio exotérico, está extremamente longe de poder representar a sabedoria radicional
em sua integralidade.

* * *

Capítulo XIX

Ritos e Cerimônias

Depois de ter esclarecido, tanto quanto nos foi possível, as principais questões que se referem à verdadeira natureza do simbolismo, podemos voltar de novo agora ao que concerne aos ritos; sobre este ponto, ficam por dissipar, ainda, algumas fastidiosas confusões. Em nossa época, as afirmações mais extraordinárias tornaram-se possíveis e, inclusive, são aceitas correntemente, posto que aqueles que as emitem e aqueles que as escutam estão afetados por uma mesma falta de discernimento; o observador das manifestações diversas da mentalidade contemporânea tem que constatar, a cada instante, tantas coisas deste gênero, em todas as ordens e em todos os domínios, que deveria chegar a já não se surpreender com nada. Entretanto, apesar de tudo, é muito difícil evitar certa estupefação quando se vêem pretensos «instrutores espirituais», que alguns acreditam inclusive revestidos de «missões» mais ou menos excepcionais, entrincheirarem-se detrás de seu «horror das cerimônias» para rechaçarem indistintamente todos os ritos de qualquer natureza que sejam e para se declararem, inclusive, resolutamente hostis a eles. Este horror é, em si mesmo, uma coisa perfeitamente plausível, até legítima, inclusive, sob a condição de se fazer nele uma ampla reserva no tocante a questão das preferências individuais, e de não querer que todos forçosamente lhe compartilhem; em todo caso, quanto a nós, compreendemo-lo sem o menor esforço; mas, certamente, nunca teríamos suspeitado que alguns ritos possam ser assimilados a «cerimônias», nem que os ritos em geral devam ser considerados como tendo em si mesmos tal caráter. É nisso onde reside a confusão, verdadeiramente estranha por parte daqueles que têm alguma pretensão mais ou menos confessada a servir de «guias» ao próximo em um domínio onde, precisamente, os ritos têm um papel essencial e da maior importância, enquanto «veículos» indispensáveis das influências espirituais, sem as quais não se poderia tratar do menor contato efetivo com realidades de ordem superior, senão somente de aspirações vagas e inconsistentes, de «idealismo» nebuloso e de especulações no vazio.

Não nos entreteremos em procurar qual pode ser a origem da palavra «cerimônia», que parece bastante obscura e sobre a qual os lingüistas estão longe de estar de acordo (1); entenda-se bem que aqui tomamos no sentido que tem constantemente na linguagem atual, e que é suficientemente conhecido por todo mundo, de tal forma que não há lugar para se insistir sobre isso: em suma, trata-se sempre de uma manifestação que implica um maior ou menor grau de desenvolvimento de pompa exterior, quaisquer que sejam as circunstâncias que proporcionem a ocasião ou o pretexto para isso em cada caso particular. É evidente que pode ocorrer, e que ocorre freqüentemente de fato, sobretudo na ordem exotérica, que alguns ritos estejam rodeados de tal pompa; mas então a cerimônia constitui simplesmente algo agregado ao próprio rito, e por conseguinte acidental e não essencial em relação a este; sobre este ponto voltaremos de novo dentro de instantes. Por outra parte, não é menos evidente que existem também, e em nossa época mais que nunca, uma multidão de cerimônias que têm apenas um caráter puramente profano e que, por conseguinte, não estão ligadas ao cumprimento de nenhum rito, e que caso tenha se chegado às conhecer com o

nome de ritos, apenas aconteceu por um desses prodigiosos abusos de linguagem que denunciamos tão freqüentemente, e, além do mais, isso se explica no fundo, pelo fato de que, sob todas essas coisas, há uma intenção de se instituir efetivamente «pseudo-ritos» destinados a suplantar os verdadeiros ritos religiosos, mas que, naturalmente, só podem imitar estes de uma maneira completamente exterior, quer dizer, precisamente apenas por seu lado «cerimonioso». O rito mesmo, do qual a cerimônia não era em certo modo mais que um simples «envoltório», e desde então inteiramente inexistente, posto que não poderia haver nenhum rito profano, o que seria uma contradição nos termos; e as pessoas podem se perguntar se os inspiradores conscientes destas contrafações grosseiras contam simplesmente com a ignorância e a incompreensão gerais para fazerem aceitar uma semelhante substituição, ou se participam eles mesmos delas em uma certa medida. Não trataremos de resolver esta última questão, e recordaremos somente, a aqueles que se surpreenderiam de que se possa expor, que a inteligência das realidades espirituais, a qualquer grau que seja, está rigorosamente fechada à «contra-iniciação»(2); tudo o que nos importa no presente é o fato mesmo de que existem cerimônias sem ritos tanto quanto ritos sem cerimônias, o que basta para mostrar até que ponto é errôneo querer estabelecer entre as duas coisas uma identificação ou uma assimilação qualquer.

Dissemos freqüentemente que, em uma civilização estritamente tradicional, tudo tem verdadeiramente um caráter ritual, compreendidas as próprias ações da vida corrente; assim, seria mister supor por isso que os homens devem viver nela, acaso se diga, em estado de cerimônia perpétua? Isso é literalmente inimaginável, e não há mais que formular a questão desta forma para fazer aparecer imediatamente todo seu absurdo; é necessário, inclusive, mais dizer que é o contrário de tal hipótese que é a verdade, já que os ritos, que são então algo completamente natural, e que não têm em nenhum grau o caráter de exceção que parecem apresentar quando a consciência da tradição se debilita, e quando o ponto de vista profano nasce e se estende na mesma proporção desta debilitação, fazem que quaisquer cerimônias que acompanham esses ritos, e que sublinham de algum modo seu caráter excepcional, não tenham certamente nenhuma razão de ser em parecido caso. Se alguém for remontar às origens, o rito é apenas «o que é conforme a ordem», segundo a acepção do termo sânscrito rita (3); assim, é o único realmente «normal», enquanto que a cerimônia, pelo contrário, dá sempre e indevidamente a impressão de algo mais ou menos anormal, fora do curso habitual e regular dos acontecimentos que enchem o resto da existência. Esta impressão, anotamo-lo de passagem, poderia contribuir possivelmente, por uma parte, para explicar a maneira tão singular em que os ocidentais modernos, que já não sabem separar apenas a religião das cerimônias, consideram-na como algo inteiramente isolado, que já não tem nenhuma relação real com o conjunto das demais atividades às quais «consagram» sua vida.

Toda cerimônia tem um caráter artificial, inclusive convencional por assim dizer, porque, em definitivo, não é mais que o produto de uma elaboração completamente humana; inclusive se está destinada a acompanhar um rito, este caráter se opõe ao do próprio rito que, pelo contrário, suporta essencialmente um elemento «não humano». Aquele que cumpre um rito, se tiver alcançado certo grau de conhecimento efetivo, pode e deve ter inclusive consciência de que se trata de algo que lhe transcende, que não depende de maneira nenhuma de sua iniciativa individual; mas, no que se refere às cerimônias, sim, podem ser imponentes para aqueles que assistem a elas, e que se encontram reduzidos nelas

a um papel mais de simples espectadores do que de «participantes», está muito claro que aqueles que as organizam e que regulam seus preceitos sabem perfeitamente a que se devem ater a seu respeito e se dão perfeita conta que toda a eficácia que se pode escapar delas está subordinada inteiramente às disposições tomadas por eles mesmos e à maneira mais ou menos satisfatória em que sejam executadas. Efetivamente, esta eficácia -por isso mesmo que não há nela nada que não seja humano, não pode ser de uma ordem verdadeiramente profunda, e é em suma apenas puramente «psicológica»; por isso é que se pode dizer que se trata efetivamente de impressionar os assistentes ou de se impor a eles por toda sorte de meios sensíveis; e, na linguagem ordinária mesmo, um dos maiores elogios que se pode fazer de uma cerimônia, não é justamente qualificá-la de «imponente», sem que, além disso, o verdadeiro sentido deste epíteto seja geralmente bem compreendido? Destacamos ainda, a este propósito, que aqueles que não querem reconhecer nos ritos mais que efeitos de ordem «psicológica» os confundem também nisso, possivelmente sem o saberem, com as cerimônias, posto que desconhecem seu caráter «não humano», em virtude do qual seus efeitos reais, enquanto ritos propriamente ditos e independentemente de toda circunstância acessória, são, pelo contrário, de uma ordem totalmente diferente disso.

Agora, poder-se-ia formular esta pergunta: por que se adicionarem cerimônias aos ritos, como se o «não-humano» tivesse necessidade desta ajuda humana, enquanto que deveria permanecer, melhor, tão afastado quanto possível de semelhantes contingências? A verdade, simplesmente, é que nisso há uma conseqüência da necessidade que se impõe de ter em conta as condições de fato que são as da humanidade terrestre, ao menos em tal ou qual período de sua existência; trata-se de uma concessão feita a certo estado de decadência, do ponto de vista espiritual, dos homens que são chamados a participar dos ritos; são estes homens, e não os ritos, os que têm necessidade da ajuda das cerimônias. Não poderia tratar-se de maneira nenhuma de reforçar ou de intensificar o efeito mesmo dos ritos em seu domínio próprio, senão unicamente de fazê-los mais acessíveis aos indivíduos a quem se dirige, de lhes preparar para eles, tanto quanto se possa, pondo-lhes em um estado emotivo e mental apropriado; isso é tudo o que podem fazer as cerimônias, e é mister reconhecer que estão longe de ser inúteis sob este aspecto e que, para a generalidade dos homens, desempenham efetivamente bastante bem este ofício. Por esse motivo, também, é que elas não têm verdadeira razão de ser mais que na ordem exotérica, que se dirige a todos indistintamente; ao se tratar da ordem esotérica ou iniciática, a coisa é muito diferente, posto que esta deve estar reservada a uma elite que, por definição mesma, não tem necessidade destas «ajudas» completamente exteriores, já que sua qualificação implica precisamente que ela é superior ao estado de decadência que é o da imensa maioria; assim, a introdução de cerimônias nesta ordem, se chegar não obstante a produzir-se às vezes, não pode explicar-se mais que por uma certa degeneração das organizações iniciáticas onde um tal fato tem lugar.

O que acabamos de dizer define o papel legítimo das cerimônias; mas, ao lado disso, há também o abuso e o perigo: como o que é puramente exterior é também, pela força mesma das coisas, o mais imediatamente aparente que há, é sempre temível que o acidental faça perder de vista o essencial, e que as cerimônias tomem, aos olhos daqueles que são testemunhas delas, muito mais importância que os ritos, que elas dissimulam de certo modo sob uma acumulação de formas acessórias. Pode ocorrer inclusive, o que é

ainda mais grave, que este engano seja compartilhado por aqueles que têm como função cumprir os ritos, em qualidade de representantes autorizados de uma tradição, se eles mesmos são alcançados por esta decadência espiritual geral da qual falamos; e disso resulta então que, tendo desaparecido a compreensão verdadeira, tudo se reduz, conscientemente ao menos, a um «formalismo» excessivo e sem razão, que de boa vontade se dedicará sobretudo a manter o brilho das cerimônias e a lhe amplificar muito, tendo quase por desdenhável o rito, que seria reduzido ao essencial e que, entretanto, é tudo o que deveria contar verdadeiramente. Para uma forma tradicional, isso é uma espécie de degeneração que beira à «superstição», entendida em seu sentido etimológico, posto que o respeito pelas formas sobrevive à compreensão delas, e posto que assim a «letra» asfixia inteiramente o «espírito»; o «cerimonialismo» não é a observância do ritual, é mais o esquecimento de seu valor profundo e de sua significação real, a materialização mais ou menos grosseira das concepções que são feitas de sua natureza e de seu papel, e, finalmente, o desconhecimento do «não-humano» em proveito do humano.

* * *

Notas:

(1) Vem esta palavra das festas de Ceres, nos Romanos, ou, como outros o têm suposto, do nome de uma antiga cidade da Itália chamada Ceré? Pouco importa no fundo, já que esta origem, em todos os casos, pode, como o da palavra «místico», da qual já tivemos que falar Precedentemente, ter apenas muito pouca relação com o sentido que a palavra tomou no uso corrente e que é o único no qual seja possível empregá-la atualmente.
(2) Ver O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XXXVIII e XI.
(3) Ver O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. III e VIII.

* * *

Capítulo XX

A Propósito da Magia Cerimonial

Para completar o que se acabou de dizer sobre as cerimônias e sobre suas diferenças essenciais com os ritos, consideramos ainda um caso especial que deixamos que lado intencionalmente: este caso é aquele onde se trata de «cerimônias mágicas», e, embora esteja certamente fora do tema principal de nosso estudo, não acreditamos inútil dele tratar com algum detalhe, posto que a magia é, como já o dissemos, o que dá lugar a uma boa parte dos equívocos criados e mantidos, sobre o tema da iniciação, por uma multidão de pseudo-iniciados de todo gênero; além disso, o termo «magia» se aplica sem cessar hoje em dia, irrefletidamente, às coisas mais diversas, e às vezes sem a menor relação com o que designa realmente. Tudo o que parece mais ou menos estranho, tudo o que sai do comum (ou do que se conveio considerar como tal), é «mágico» para alguns; já indicamos a aplicação que alguns fazem deste epíteto à eficácia própria dos ritos, o mais freqüentemente, além do mais, com a intenção manifesta de negar sua realidade; e para falar a verdade, na linguagem vulgar, a palavra mesmo chegou a não ter apenas outro sentido que esse. Para outros, a «magia» toma o aspecto de uma coisa mais «literária», um

pouco à maneira em que se fala correntemente também da «magia do estilo»; e é sobretudo à poesia (ou ao menos a um tipo de poesia, se não a toda indistintamente) à qual querem atribuir esse caráter «mágico». Neste último caso, há uma confusão talvez menos grosseira, mas que ainda assim importa em dissipar: é exato que a poesia, em suas origens e antes que tivesse degenerado em simples «literatura» e na expressão de uma pura fantasia individual, era algo completamente diferente, cuja noção pode se vincular, em suma, diretamente à dos «mantras» (1); assim, então, ali poderia haver realmente uma poesia mágica, como também uma poesia destinada a produzir efeitos de uma ordem muito mais elevada (2); mas, desde que se fala ao contrário de poesia profana (e, efetivamente, é esta a que os modernos têm em vista inevitavelmente, posto que inclusive quando lhes ocorre encontrar-se em presença da outra, não a sabem distinguir e acreditam que não se trata ainda mais que de «literatura»), já não se pode tratar de nada disso, como tampouco, diga-se o que disser (e isto é ainda outro abuso de linguagem), de «inspiração» no único sentido verdadeiro desta palavra, quer dizer, no sentido propriamente «supra-humano». Não respondemos, entenda-se bem, que a poesia profana, como qualquer expressão de idéias ou de sentimentos, possa produzir efeitos psicológicos; mas isso é outra questão e, precisamente, não tem absolutamente nada que ver com a magia; não obstante, há que se deter neste ponto, tendo em vista que nisso pode estar a fonte de uma confusão que, nesse caso, seria simplesmente correlativa de outro engano que os modernos cometem freqüentemente, também, quanto à natureza da própria magia, e sobre o que retornaremos a seguir.

Dito isso, recordaremos que a magia é propriamente uma ciência, pode-se dizer inclusive que é uma ciência «física» no sentido etimológico desta palavra, posto que trata das leis e da produção de alguns fenômenos (e além do mais, como já o indicamos, é o caráter «fenomênico» da magia o que interessa a alguns ocidentais modernos, porque satisfaz suas tendências «experimentalistas»); somente, importa estabelecer que as forças que intervêm aqui pertencem à ordem sutil, e não à ordem corporal, e é por isso que seria completamente falso querer assimilar esta ciência à «física» tomada no sentido restringido no qual a entendem os modernos; além do mais, este engano se encontra também de fato, posto que alguns acreditaram poder referir os fenômenos mágicos à eletricidade ou a «radiações» quaisquer da mesma ordem. Agora bem, se a magia tiver este caráter de ciência, alguém se perguntará talvez como é possível que haja ritos mágicos, e é necessário reconhecer que isso deve ser efetivamente bastante embaraçoso para os modernos, dada a idéia que se fazem das ciências; ali onde vêem ritos, pensam que se trata necessariamente de algo muito diferente, que quase sempre procuram identificar um pouco completamente com a religião; mas, digamo-lo já claramente, os ritos mágicos não têm, na realidade, quanto a sua meta própria, nenhum ponto em comum com os ritos religiosos, nem tampouco (e estaríamos inclusive tentados de dizer que com maior razão ainda) com os ritos iniciáticos, como quereriam, por outro lado, os partidários de algumas das concepções pseudo-iniciáticas que têm curso em nossa época; e, entretanto, embora estejam inteiramente fora destas categorias, há verdadeiramente ritos mágicos.

A explicação é muito simples no fundo: a magia é uma ciência, como acabamos de dizê-lo, mas uma ciência tradicional; agora, em tudo o que apresenta este caráter, trate-se de ciências, de arte ou de ofícios, há sempre, ou ao menos desde que alguém não se limite a estudos simplesmente teóricos, algo que, ao se compreender bem, deve ser considerado como constituindo verdadeiros ritos; e não há lugar a para surpresas sobre

disso, já que toda ação cumprida segundo regras tradicionais, de qualquer domínio que dependa, é realmente uma ação ritual, assim como já o indicamos precedentemente. Naturalmente, em cada caso, estes ritos deverão ser de um gênero especial, posto que sua técnica será forçosamente a apropriada à meta particular à qual estão destinados; por isso é necessário evitar cuidadosamente toda confusão e toda falsa assimilação tal como as que mencionamos faz um momento, e isso tanto no que respeita aos próprios ritos, quanto no que respeita aos diferentes domínios aos quais se referem respectivamente, posto que estas duas coisas são estreitamente solidárias; e os ritos mágicos são apenas uma espécie entre muitas outras, sob mesmo título que o são, por exemplo, os ritos médicos, que devem parecer também, aos olhos dos modernos, uma coisa muito extraordinária e inclusive completamente incompreensível, mas cuja existência nas civilizações tradicionais não é por isso um fato menos incontestável.

Convém recordar também que a magia é, entre as ciências tradicionais, uma daquelas que pertencem à ordem mais inferior, já que, bem entendido, aqui tudo deve ser considerado como estritamente hierarquizado segundo sua natureza e seu domínio próprio; sem dúvida é por isso que, possivelmente mais que toda outra ciência, a magia está sujeita a muitos desvios e degenerações (3). Ocorre às vezes que toma um desenvolvimento fora de toda proporção com sua importância real, desenvolvimento que chega até asfixiar de certo modo os conhecimentos mais altos e mais dignos de interesse; e algumas civilizações antigas morreram por esta invasão da magia, como a civilização moderna corre o risco de morrer pela invasão da ciência profana, que, além disso, representa uma separação mais grave ainda, posto que a magia, apesar de tudo, é ainda um conhecimento tradicional. Às vezes também, sobrevive-se, por assim dizer, a si mesma, sob o aspecto de vestígios mais ou menos disformes e incompreendidos, mas ainda capazes de dar alguns resultados efetivos, e pode cair então até o nível da baixa bruxaria, o que é o caso mais comum e o mais difundido, ou degenerar ainda de alguma outra maneira. Até aqui, não falamos de cerimônias, mas é justamente disso que vamos falar agora, já que constituem o caráter próprio de uma dessas degenerações da magia, até o ponto desta ter recebido daquelas sua denominação de «magia cerimonial».

Os ocultistas estariam certamente pouco dispostos a admitir que esta «magia cerimonial», a única que conhecem e que tentam praticar, não é mais que uma magia degenerada, e entretanto é assim; e inclusive, sem querer assimilá-la de modo algum à bruxaria, poderíamos dizer que está ainda mais degenerada que esta sob alguns aspectos, embora de outra maneira. Explicar-nos-emos mais claramente sobre isto: o bruxo cumpre alguns ritos e pronuncia algumas fórmulas, geralmente sem compreender seu sentido, senão contentando-se repetindo tão exatamente quanto é possível o que lhe foi ensinado por aqueles que os transmitiram (isto é um ponto particularmente importante desde que se trata de algo que apresenta um caráter tradicional, como se pode compreender facilmente pelo que explicamos anteriormente); e estes ritos e estas fórmulas que, o mais freqüentemente, não são senão restos bem desfigurados de coisas muito antigas, e que não se acompanham certamente de nenhuma cerimônia, por isso não têm menos, em muitos casos, uma eficácia certa (não vamos fazer aqui nenhuma distinção entre as intenções benéficas ou maléficas que possam presidir seu uso, posto que se trata unicamente da realidade dos efeitos obtidos). Pelo contrário, o ocultista que faz «magia cerimonial», não obtém geralmente nenhum resultado sério dela, por muito cuidado que ponha em conformar-se a uma

multidão de prescrições minuciosas e complicadas, que, além do mais, aprendeu somente pelo estudo de livros, e não pelo fato de uma transmissão qualquer; pode se chegar às vezes a se iludir, mas esse é um assunto muito diferente; e se poderia dizer que há, entre as práticas do bruxo e as suas, a mesma diferença que entre uma coisa viva, embora esteja em um estado de decrepitude, e uma coisa morta.

Esta falta de êxito do «magista» (posto que esta é a palavra da qual os ocultistas se servem preferentemente, estimando-a sem dúvida mais honorável e menos vulgar que a de «mago») tem uma dupla razão: por uma parte, na medida em que ainda se tratem de ritos em parecido caso, simula-os mais do que os cumpre verdadeiramente, posto que lhe falta a transmissão que seria necessária para «vivificá-los», e à qual a simples intenção não poderia suprir de maneira nenhuma; por outra parte, esses ritos estão literalmente asfixiados sob o «formalismo» vazio das cerimônias já que, incapaz de discernir o essencial do acidental (e, além disso, os livros aos que se remeta estarão muito longe de poder lhe ajudar nisso, já que, ordinariamente, tudo neles está misturado inextricavelmente, talvez voluntariamente em alguns casos e involuntariamente em outros), o «magista» se dedicará naturalmente, sobretudo, ao lado exterior que mais lhe sensibilize e que é o mais «impressionante»; e é isso, em suma, o que justifica o nome mesmo de «magia cerimonial». De fato, a maior parte daqueles que acreditam, desta forma, «fazer magia» não fazem na realidade mais que auto-sugestionar-se pura e simplesmente; e o mais curioso que há aqui é que as cerimônias chegam a se impor, não só aos espectadores, se os houver, mas também àqueles mesmos que as cumprem, e, quando são sinceros (não nos vamos ocupar mais que deste caso, e não daquele onde intervém o charlatanismo), são verdadeiramente, à maneira dos meninos, enganados por seu próprio jogo. Esses não obtêm pois, e não podem obter mais, que efeitos de ordem exclusivamente psicológica, quer dizer, da mesma natureza que os que produzem as cerimônias em geral, e que, além disso, no fundo, são toda a razão de ser destas; mas, inclusive se tiverem permanecido suficientemente conscientes do que acontece neles e ao redor deles para se dar conta de que tudo se reduz a isso, estão muito longe de suspeitar que, caso isso aconteça, não se atribua mais que a sua incapacidade e a sua ignorância. Então, engenham-se em edificar teorias, de acordo com as concepções mais modernas, e com isso incorporam diretamente em parte ou forçadamente, as da própria «ciência oficial», para explicar que a magia e seus efeitos dependem inteiramente do domínio psicológico, como outros o fazem também para os ritos em geral; o desafortunado é que aquilo do que falam não é magia, do ponto de vista do qual semelhantes efeitos são perfeitamente nulos e inexistentes, e que, ao confundir os ritos com as cerimônias, confundem também a realidade com o que não é mais que uma caricatura ou uma paródia dela; se os «magistas» mesmos estão nisso, como surpreender-se de que semelhantes confusões tenham curso entre o «grande público»?

Estes ajustes bastarão, por uma parte, para vincular o caso das cerimônias mágicas ao que dissemos primeiro das cerimônias em geral, e, por outra, para mostrar de onde provêm alguns dos principais enganos modernos concernentes à magia. Certamente, «fazer magia», embora seja da maneira mais autêntica possível, não é uma ocupação que nos pareça muito digna de interesse em si mesmo; mas devemos reconhecer ainda que é uma ciência cujos resultados, pense-se o que se quiser de seu valor, são tão reais em sua ordem como os de qualquer outra ciência, e não têm nada em comum com ilusões e delírios «psicológicos». É necessário ao menos saber determinar a verdadeira natureza de cada

coisa e situá-la no lugar que lhe convém, mas, justamente, a maior parte de nossos contemporâneos se mostram completamente incapazes para tal, e o que chamamos de «psicologismo», quer dizer, essa tendência de reduzir tudo a interpretações psicológicas, do qual temos aqui um exemplo muito explícito, não é, entre as manifestações características de sua mentalidade, uma das menos singulares nem das menos significativas; além de tudo, no fundo, não é mais que uma das formas mais recentes que tenha tomado o «humanismo», ou seja, a tendência mais geral do espírito moderno para pretender reduzir tudo a elementos puramente humanos.

* * *

Notas:

(1)Os livros sagrados, ou ao menos alguns deles, podem ser «poemas» neste sentido, mas não o são certamente no sentido «literário» que pretendem os «críticos» modernos, que com isso querem reduzi-los também a um nível puramente humano.
(2) Os únicos vestígios de poesia mágica que se podem encontrar, ainda, no ocidente formam parte do que nossos contemporâneos convieram chamar de «superstições populares»; efetivamente, é na bruxaria dos campos onde se encontram sobretudo.
(3) Cf. O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XXVI e XXVII.

* * *

Capítulo XXI

Dos Pretensos Poderes Psíquicos

Para acabar com a magia e com as demais coisas da mesma ordem, devemos tratar ainda de outra questão, a dos pretendidos «poderes» psíquicos, que, além do mais, leva-nos de novo mais diretamente ao que concerne à iniciação ou, ainda, aos enganos cometidos a seu respeito, posto que há alguns, como o dissemos no início, que lhe atribuem expressamente como meta «o desenvolvimento dos poderes psíquicos latentes no homem». O que chamam assim não é outra coisa no fundo que a faculdade de produzir «fenômenos» mais ou menos extraordinários e, de fato, a maior parte das escolas pseudo-esotéricas ou pseudo-iniciáticas do ocidente moderno não oferecem nada mais; trata-se de uma verdadeira obsessão na grande maioria de seus aderentes, que se iludem sobre o valor desses «poderes» até o ponto de tomá-los como o sinal de um desenvolvimento espiritual, e inclusive como sua finalidade, enquanto que, inclusive quando não são simples miragem da imaginação, dependem unicamente do domínio psíquico que, na realidade, não tem nada que ver com o espiritual e, o mais freqüentemente, não são mais que um obstáculo para a aquisição de toda verdadeira espiritualidade.

Esta ilusão sobre a natureza e o alcance dos «poderes» em questão está associada o mais freqüentemente a esse interesse excessivo pela «magia» que tem também por causa, assim como já o observamos, a mesma paixão pelos «fenômenos» que é tão característica da mentalidade ocidental moderna; mas aqui se introduz outro equívoco que é bom

assinalar: a verdade é que não há «poderes mágicos», embora se encontre a todo instante esta expressão, não só naqueles a quem fazemos alusão, mas também, por uma curiosa coincidência no engano, naqueles que se esforçam em combater suas tendências, embora não sejam menos ignorantes que outros sobre o fundo das coisas. A magia deveria ser tratada como a ciência natural e experimental que é na realidade; por estranhos ou excepcionais que possam ser os fenômenos dos quais se ocupa, ainda assim não são mais «transcendentes» que outros, e o mago, quando provoca tais fenômenos, simplesmente faz aplicar o conhecimento que tem de algumas leis naturais, as do domínio sutil ao qual pertencem as forças que põe em jogo. Assim, nisso não há nenhum «poder» extraordinário, como tampouco o há naquele que, tendo estudado uma ciência qualquer, põe em prática os resultados disso; dir-se-á, por exemplo, que um médico possui «poderes» porque, sabendo que remédio convém a tal ou qual enfermidade, cura esta mediante o remédio em questão? Entre o mago e o possuidor de «poderes» psíquicos, há uma diferença bastante comparável à que existe, na ordem corporal, entre o que cumpre certo trabalho com a ajuda de uma máquina e o que o realiza sozinho com o meio da força ou da habilidade de seu organismo; um e outro operam efetivamente no mesmo domínio, mas não da mesma maneira. Por outra parte, trate-se de magia ou de «poderes», em todo caso não se trata, repetimo-lo, absolutamente de nada espiritual nem de iniciático; assim, se marcamos a diferença entre as duas coisas, não é porque alguma valha mais que a outra sob nosso ponto de vista; mas sim porque é sempre necessário saber exatamente do que se fala e dissipar as confusões que têm curso sobre este tema.

Em alguns indivíduos, os «poderes» psíquicos são algo completamente espontâneo, o efeito de uma simples aptidão que se desenvolve por si só; é muito evidente que, nesse caso, não há nenhum motivo para tirar vaidade disso, como tampouco o há para tirar a de nenhuma outra aptidão qualquer, posto que não dão testemunho de nenhuma «realização» expressa, e posto que, inclusive, aquele que os possui pode não suspeitar a existência de tal coisa: se nunca não tiver ouvido falar de «iniciação», não lhe virá certamente a idéia de acreditar-se «iniciado», porque vê coisas que todo mundo não vê, ou porque tem às vezes sonhos «premonitórios», ou porque se lhe ocorre curar um doente por simples contato, e sem que ele mesmo saiba como acontece isso. Mas há também o caso onde semelhantes «poderes» são adquiridos ou desenvolvidos artificialmente, como o resultado de alguns «treinamentos» especiais; isso é mais perigoso, já que se produz raramente sem provocar um certo desequilíbrio; e, ao mesmo tempo, é neste caso onde a ilusão se produz mais facilmente: há pessoas que estão persuadidas de que obtiveram alguns «poderes», perfeitamente imaginários de fato, seja simplesmente sob a influência de seu desejo e de uma espécie de «idéia fixa», seja pelo efeito de uma sugestão que exerce sobre eles, alguém desses meios onde se praticam de ordinário os «treinamentos» deste gênero. É aí sobretudo onde se fala de «iniciação» a torto e a direito, identificando-a mais ou menos à aquisição desses muito famosos «poderes»; assim, não é de sentir saudades que alguns espíritos débeis ou ignorantes se deixem fascinar de certo modo por semelhantes pretensões, que, não obstante, basta para reduzir a nada a constatação da existência do primeiro caso de que falamos, posto que, nesse caso, encontram-se «poderes» completamente semelhantes, quando não inclusive mais desenvolvidos e mais autênticos, sem que haja nisso o menor rastro de «iniciação» real ou suposta. O que talvez seja mais singular e mais dificilmente compreensível é que, aos possuidores destes «poderes» espontâneos, ocorre-se-lhes entrar em contato com esses mesmos meios pseudo-iniciáticos, sendo, às vezes, levados a acreditar, eles também, que são «iniciados»; certamente, deveriam saber melhor a que ater-

se sobre o caráter real dessas faculdades que, além do mais, num grau ou noutro, encontram-se em muitos meninos muito ordinários, embora freqüentemente, desaparecem depois mais ou menos rapidamente. A única desculpa para todas essas ilusões, é que nenhum daqueles que as provocam e que as mantêm em si mesmos ou em outros tem a menor noção do que é a verdadeira iniciação; mas, bem entendido, isso não atenua em modo algum seu perigo, seja quanto às perturbações psíquicas e inclusive fisiológicas que são o acompanhamento habitual desta espécie de coisas, ou seja quanto às conseqüências mais remotas, embora mais graves, de um desenvolvimento desordenado de possibilidades inferiores que, como já o dissemos em outra parte, vai diretamente ao reverso da espiritualidade (1).

É particularmente importante destacar que os «poderes» de que se trata podem coexistir muito bem com a ignorância doutrinal mais completa, assim como é muito fácil constatá-lo, por exemplo, na maior parte dos «clarividentes» e dos «curandeiros»; isso só provaria suficientemente que não têm a menor relação com a iniciação, cuja meta não pode ser mais que de puro conhecimento. Ao mesmo tempo, isso mostra que sua obtenção está desprovida de todo interesse verdadeiro, posto que aquele que os possui não está por isso mais avançado na realização de seu ser próprio, realização que apenas se constitui unida com o próprio conhecimento efetivo; não representam mais que algumas aquisições completamente contingentes e transitórias, exatamente comparáveis nisso ao desenvolvimento corporal, que ao menos não representa os mesmos perigos; e inclusive as poucas vantagens não menos contingentes que pode contribuir seu exercício não compensam certamente os inconvenientes aos quais acabamos de fazer alusão. Além disso, essas vantagens não consistem muito freqüentemente mais que em deslumbrar aos ingênuos e em se fazer admirar por eles, ou em outras satisfações não menos vãs e pueris; e fazer exibição desses «poderes» é já fazer prova de uma mentalidade incompatível com toda iniciação, embora seja do grau mais elementar; o que dizer então daqueles que se servem deles para fazer-se passar por «grandes iniciados»? Não insistiremos mais, já que tudo isto não depende mais que do charlatanismo, inclusive se os «poderes» em questão são reais em sua ordem; efetivamente, não é a realidade dos fenômenos como tais o que importa aqui sobretudo, mas sim mas bem o valor e o alcance que convém lhes atribuir.

Não é duvidoso que, inclusive naqueles cuja boa fé é incontestável, a parte da sugestão é muito grande em tudo isso; para se convencer disso, não há mais que considerar um caso como o dos «clarividentes», cujas pretendidas «revelações» estão tão longe como é possível de estar de acordo entre elas, mas, pelo contrário, estão sempre em relação com suas próprias idéias ou as de seu meio ou da escola à qual pertencem. Não obstante, suponhamos que se trate de coisas inteiramente reais, o que, além disso, tem mais possibilidades de produzir-se quando a «clarividência» é espontânea que quando foi desenvolvida artificialmente; inclusive neste caso, não se compreende por que o que é visto ou ouvido no mundo psíquico teria que ter, de uma maneira geral, mais interesse ou importância da que tem, no mundo corporal, o que ocorre a cada um ver ou ouvir o passear-se por uma rua: gente cuja maior parte lhe são desconhecidas ou indiferentes, incidentes que não lhe concernem em nada, fragmentos de conversações incoerentes ou inclusive ininteligíveis, e assim sucessivamente; esta comparação é certamente a que dá a idéia mais justa do que apresenta de fato ao «clarividente» voluntário ou involuntário. O primeiro tem mais desculpa de equivocar-se a respeito, no sentido de que deve sentir alguma dor em

reconhecer que todos seus esforços, prosseguidos às vezes durante anos, não desemboquem finalmente mais que em um resultado tão irrisório; mas, no que concerne ao «clarividente» espontâneo, a coisa deveria lhe parecer completamente natural, como é efetivamente, e, se não ocorresse muito freqüentemente que se lhe persuade de que é extraordinária, não pensaria nunca, sem dúvida, em se preocupar mais do que encontra no domínio psíquico que do que encontra em seu análogo do domínio corporal, nem em procurar significações maravilhosas ou complicadas ao que está desprovido delas na imensa maioria dos casos. Para falar a verdade, há efetivamente uma razão em tudo, inclusive para o fato mais ínfimo e mais indiferente na aparência, mas nos importa tão pouco que não tomamos em conta e não sentimos nenhuma necessidade de procurá-la, ao menos quando se trata do que se conveio chamar «a vida ordinária», quer dizer, em suma, dos acontecimentos do mundo corporal; se a mesma regra fosse observada a respeito do mundo psíquico (que no fundo não é menos «ordinário» em si mesmo, senão quanto às percepções que temos dele), quantas divagações nos seriam economizadas! É certo que para isso seria mister um grau de equilíbrio mental do qual, infelizmente, os «clarividentes», inclusive espontâneos, não estão dotados senão muito raramente, e com maior razão ainda aqueles que sofreram os «treinamentos» psíquicos dos quais falamos mais atrás. Seja como for, este «desinteresse» total a respeito dos fenômenos não é por isso menos estritamente necessário para quem quer que seja que, encontrando-se provido de faculdades deste gênero, queira apesar disso empreender uma realização de ordem espiritual; quanto a aquele que não está provido delas naturalmente, muito longe de esforçar-se por obtê-las, deve estimar ao contrário que para ele isso é uma vantagem muito apreciável em vista dessa mesma realização, no sentido de que terá assim muitos menos obstáculos que apartar; além disso, voltaremos em seguida sobre este último ponto.

Em suma, a própria palavra «poderes», quando empregada assim, tem o grande inconveniente de evocar a idéia de uma superioridade que estas coisas não implicam de maneira nenhuma; ainda que se possa aceitá-la, não o seria mais que como um simples sinônimo de «faculdades» que, além do mais, tem etimologicamente um sentido quase idêntico (2); efetivamente, tratam-se de possibilidades do ser, mas de possibilidades que não têm nada de «transcendentes», posto que são inteiramente da ordem individual, e posto que, inclusive nesta ordem, estão muito longe de ser as mais elevadas e as mais dignas de atenção. Quanto a lhes conferir um valor iniciático qualquer, ainda que seja a título simplesmente auxiliar ou preparatório, seria completamente o oposto da verdade; e, como a nossos olhos unicamente esta conta, devemos dizer as coisas tal como são, sem nos preocupar do que pode agradar ou desagradar a quem quer que seja; os possuidores de «poderes» psíquicos cometeriam certamente um grande engano ao nos considerar com rancor, já que com isso apenas nos dariam ainda mais inteiramente a razão, ao manifestar assim sua incompreensão e sua falta de espiritualidade: como, efetivamente, poder-se-ia qualificar de outra maneira o fato de se aferrar a uma prerrogativa individual, ou ainda, a sua aparência, até o ponto de preferi-la ao conhecimento e à verdade? (3)

* * *

Notas:

(1) Ver O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XXXV.
(2) Este sentido original da palavra «faculdade» é também o do termo sânscrito correspondente indriya.
(3) Que ninguém vá opor, no que acaba de ser dito, que os «poderes» espontâneos poderiam ser o resultado de alguma iniciação recebida «no astral», quando não também em existências anteriores; deve-se entender bem que, quando falamos da iniciação, entendemos falar unicamente de coisas sérias, e não de fantasmagorias de um gosto duvidoso.

* * *

Capítulo XXII

A Repulsa aos "Poderes"

Depois de ter mostrado o pouco interesse que apresentam na realidade os pretendidos «poderes» psíquicos, e a ausência de toda relação entre seu desenvolvimento e uma realização de ordem espiritual ou iniciática, antes de abandonar este tema, devemos insistir ainda sobre o fato de que, em vista de tal realização, não só são indiferentes e inúteis, senão, inclusive, verdadeiramente prejudiciais na maior parte dos casos. Constituem efetivamente uma «distração» no sentido rigorosamente etimológico da palavra: o homem que se deixa absorver pelas múltiplas atividades do mundo corporal nunca chegará a «centrar» sua consciência sobre realidades superiores, nem por conseguinte a desenvolver em si mesmo as possibilidades correspondentes a estas; com maior razão será o mesmo para aquele que se extravie e se «disperse» na multiplicidade, incomparavelmente mais vasta e mais variada, do mundo psíquico com suas indefinidas modalidades, e salvo circunstâncias excepcionais, é muito provável que nunca chegue a se liberar dele, sobretudo se, além do mais, faz-se sobre o valor dessas coisas ilusões que ao menos não comporta o exercício das atividades corporais.

Por isso é que qualquer pessoa que tenha a vontade bem decidida de seguir uma via iniciática, não só nunca deve procurar adquirir ou desenvolver esses muito famosos «poderes», mas sim deve, pelo contrário, caso ocorra que se apresentem a ele espontaneamente e de maneira completamente acidental, apartá-los inexoravelmente como obstáculos próprios a lhe desviar da meta única para a qual tende. Não é que seja necessário ver nisso, forçosamente, como alguns poderiam acreditá-lo muito prazerosamente, «tentações» ou «artimanhas diabólicas» no sentido literal; mas, não obstante, há algo disso, posto que o mundo da manifestação individual, tanto na ordem psíquica como na ordem corporal, quando não, talvez ainda mais, na ordem psíquica, parece de certo modo esforçar-se por todos os meios em reter àquele que sinaliza em se lhe escapar, nisso há como uma reação de forças adversas, que, assim como muitas das dificuldades de outra ordem, pode não se dever mais que a uma espécie de hostilidade inconsciente do meio. Bem entendido, posto que o homem não pode isolar-se deste meio e se fazer inteiramente independente dele enquanto não chegar à meta, ou ao menos à etapa marcada pela liberação das condições do estado individual humano, isto não exclui de maneira nenhuma que estas manifestações sejam ao mesmo tempo resultados muito naturais, embora puramente acidentais, do trabalho interior que se tem, e cujas repercussões exteriores tomam às vezes as formas mais inesperadas, que transpõem, em muito, tudo o que poderiam imaginar aqueles que não tiveram a ocasião de dar-se conta disso por si mesmos.

Por outro lado, como já o dissemos, aqueles mesmos que possuem naturalmente algumas faculdades psíquicas anormais estão por isso mesmo em desvantagem, de certa maneira, quanto a seu desenvolvimento espiritual; não só é indispensável que se desinteressem delas totalmente e que não lhes dêem nenhuma importância, mas também pode lhes ser necessário inclusive reduzir seu exercício ao mínimo, se não lhe suprimir por completo. Efetivamente, ao se recomendar restringir o mais possível o uso dos sentidos corporais, ao menos durante alguns períodos de trabalho mais ou menos prolongados, a fim de não ser distraído por eles, a mesma coisa é igualmente verdadeira para essas faculdades psíquicas; e além do mais, enquanto o homem não poderia viver se impedisse completa ou indefinidamente o exercício de seus sentidos, não há evidentemente nada disso no outro caso, e nenhum inconveniente grave pode resultar desta «inibição»; antes pelo contrário, o ser pode inclusive apenas ganhar com isso quanto a seu equilíbrio orgânico e mental, e se encontrar por conseguinte em melhores condições para empreender, sem se arriscar a ser incomodado por um estado mais ou menos patológico ou anormal, o desenvolvimento de suas possibilidades de ordem superior.

O mais freqüentemente, os produtores de «fenômenos» extraordinários são seres bastante inferiores sob o aspecto intelectual e espiritual, ou inclusive inteiramente desviados pelos «treinamentos» especiais aos quais se submeteram; é fácil compreender que aquele que passou uma parte de sua vida exercitando-se exclusivamente para a produção de um «fenômeno» qualquer, tenha sido depois incapaz de outra coisa, e que as possibilidades de outra ordem lhe estejam daí para frente irremediavelmente fechadas. Isso é o que ocorre geralmente àqueles que cedem ao atrativo do domínio psíquico: embora tivessem empreendido primeiro um trabalho de realização iniciática, encontram-se então detidos nesta via e não irão mais longe, felizes ainda se permanecerem aí e não se deixam arrastar pouco a pouco na direção que, assim como o explicamos em outra parte, vai propriamente ao reverso da espiritualidade e não pode desembocar finalmente mais que na «desintegração» do ser consciente (1); mas inclusive deixando de lado este caso extremo, a simples detenção de todo desenvolvimento espiritual é, certamente, uma conseqüência bastante grave em si mesma e que deveria fazer refletir aos aficionados aos «poderes», se não estivessem completamente cegos pelas ilusões do «mundo intermediário».

Objetar-se-á, possivelmente, que há organizações autenticamente iniciáticas que exercitam elas próprias alguns indivíduos no desenvolvimento destes «poderes»; mas a verdade é que, neste caso, os indivíduos em pauta são daqueles a quem faltam as qualificações iniciáticas, e que, pelo contrário, têm ao mesmo tempo aptidões especiais da ordem psíquica, de sorte que, em suma, é isso tudo o que é realmente possível fazer por eles. Além do mais, em tais condições, o desenvolvimento psíquico é guiado e controlado de maneira que apresente o mínimo de inconvenientes e de perigos; estes seres se beneficiam realmente do laço que se estabelece assim, embora a um nível inferior, com uma organização tradicional, e esta, por seu lado, pode utilizá-los para encargos dos quais eles mesmos não serão conscientes, não porque se lhes dissimulem propositalmente, mas unicamente porque, dada a limitação de suas possibilidades, seriam completamente incapazes de compreendê-los.

Não é necessário dizer que os perigos dos quais acabamos de falar já não existem para aquele que chegou a certo grau da realização iniciática; e inclusive se pode dizer que esse possui implicitamente todos os «poderes» sem ter que desenvolvê-los especialmente de uma maneira qualquer, por isso mesmo que domina «por cima» as forças do mundo psíquico; mas, em geral, não as exerce, porque já não podem ter nenhum interesse para ele. De uma maneira análoga, além do mais, o que penetrou algumas ciências tradicionais em sua essência profunda se desinteressa também inteiramente de sua aplicação e nunca faz nenhum uso delas; o conhecimento puro lhe basta, e, verdadeiramente, é o único que importa, posto que todo o resto não são mais que simples contingências. Além do mais, toda manifestação destas coisas é forçosamente de certo modo uma «descida», inclusive se esta não é mais que aparente e já não pode afetar realmente ao ser mesmo; é necessário não esquecer, efetivamente, que o não manifestado é superior ao manifestado, e que, por conseqüência, o fato de permanecer nesta «não manifestação» será, por assim dizer, a expressão mais adequada do estado que o ser realizou interiormente; é o que alguns traduzem simbolicamente dizendo que «a noite é preferível ao dia», e é também o que representa a figura da tartaruga retirada no interior de sua concha. Por conseguinte, se ocorrer que tal ser manifeste alguns «poderes», não será, assim como já o indicamos mais atrás, mais que em casos completamente excepcionais, e por razões particulares que escapam necessariamente à apreciação do mundo exterior, razões inteiramente diferentes, bem entendido, das que pode ter o produtor ordinário de «fenômenos»; fora deste caso, seu único modo de ação será o que a tradição extremo oriental designa como a «atividade não atuante», que, além do mais, precisamente por seu caráter de não manifestação, é a plenitude mesmo da atividade.

Recordaremos também, a este propósito, a perfeita insignificância dos fenômenos em si mesmos, posto que pode ocorrer que fenômenos completamente semelhantes exteriormente procedam de causas por completo diferentes e que nem sequer são da mesma ordem; assim, é facilmente concebível que o ser que possui um alto grau espiritual, se tiver que provocar ocasionalmente um fenômeno qualquer, não atuará nisso da mesma maneira que aquele que adquiriu a faculdade para isso pela conseqüência de «treinamentos» psíquicos, e que sua ação se exercerá segundo modalidades muito diferentes; a comparação da «teurgia» e da «magia», que estaria fora de propósito empreender aqui, daria lugar também à mesma precisão. Além do mais, esta verdade deveria ser reconhecida sem esforço, inclusive por aqueles que ficam unicamente no domínio esotérico, já que, ao se constatarem numerosos casos de «levitação» ou de «bilocação», por exemplo, na história dos Santos, encontra-se certamente outro tanto na dos bruxos; as aparências (quer dizer, precisamente os «fenômenos» como tais, no sentido próprio e etimológico da palavra) são, de fato, exatamente as mesmas nestes e naqueles, mas ninguém concluirá daí que as causas sejam também as mesmas. Do ponto de vista simplesmente teológico, de dois fatos semelhantes em todos seus pontos, um pode ser considerado como um milagre enquanto que o outro não o será, e, para discerni-los, será necessário recorrer forçosamente a marcas de uma ordem diferente, independentes dos fatos mesmos; poderíamos dizer, colocando-nos naturalmente em outro ponto de vista, que um fato será um milagre ao se dever à ação de uma influência espiritual, e que não o será caso não se deva mais que à de uma influência psíquica. É o que ilustra concretamente, de uma maneira muito clara, a luta de Moisés e dos magos do Faraó, que, além disso, representa também a das potências respectivas da iniciação e da contra-iniciação, ao menos na medida e sobre o terreno onde

tal luta é efetivamente possível; entenda-se bem que, como tivemos a ocasião de explicá-lo em outra parte, a contra-iniciação não pode exercer sua ação mais que no domínio psíquico, e que tudo o que é do domínio espiritual lhe está, por sua própria natureza, absolutamente proibido (2).

Pensamos ter dito agora o suficiente sobre este tema, e, se insistimos tanto nele, inclusive muito para o gosto de alguns, é porque constatamos freqüentemente a necessidade disso; efetivamente, por pouco agradável que esta tarefa possa ser às vezes, é necessário esforçar-se em pôr àqueles a quem alguém se dirija em guarda contra os enganos que correm o risco de encontrar a cada instante em seu caminho, e que estão certamente muito longe de ser inofensivos. Para concluir em algumas palavras, diremos que a iniciação não poderia ter de maneira nenhuma como meta adquirir «poderes» que, do mesmo jeito que o mundo no qual são exercidos, não pertencem definitivamente mais que ao domínio da «grande ilusão»; para o homem em via de desenvolvimento espiritual, não se trata de se atar ainda mais fortemente a esta com novos laços, mas sim, pelo contrário, de chegar a liberar-se inteiramente dela; e esta liberação não pode ser obtida mais que pelo puro conhecimento, a condição, bem entendido, de que este não fique como simplesmente teórico, mas que possa ser plenamente efetivo, posto que é nisso apenas o que consiste a «realização» mesmo do ser a todos seus graus.

* * *

Notas:

(1) Ver O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XXXV.
(2) Ver O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, cap. XXXVIII e XXXIX.

* * *

Capítulo XXIII

Sacramentos e Ritos Iniciáticos

Dissemos precedentemente que os ritos religiosos e os ritos iniciáticos são de uma ordem essencialmente diferente e que não podem ter a mesma meta, o que resulta necessariamente da distinção mesma dos dois domínios exotérico e esotérico aos que se referem respectivamente; a produção de confusões entre uns e outros no espírito de alguns, deve-se acima de tudo a um desconhecimento desta distinção, e pode ser devida também, em parte, às semelhanças que estes ritos apresentam às vezes, apesar de tudo, ao menos em suas formas exteriores, e que podem enganar àqueles que não observam as coisas mais que «do exterior». Não obstante, a distinção é perfeitamente clara quando se trata dos ritos propriamente religiosos, que são de ordem exotérica por definição mesma, e que por conseguinte, não deveriam dar lugar a nenhuma dúvida; mas é necessário dizer que o pode ser menos em outros casos, como o de uma tradição onde não há divisão entre um exoterismo e um esoterismo que constituam como dois aspectos separados, mas sim onde há só graus diversos de conhecimento, e onde, por conseguinte, a transição de um ao outro

pode ser quase insensível, tal como ocorre concretamente para a tradição hindu; esta transição gradual se traduzirá naturalmente nos ritos correspondentes, de tal maneira que alguns deles poderão apresentar, sob alguns aspectos, um caráter de certo modo misto ou intermediário.

Precisamente, é na tradição hindu onde se encontra efetivamente um dos ritos sobre os quais se pode expor mais legitimamente a questão de saber se seu caráter é ou não é iniciático; queremos falar do upanayana, quer dizer, do rito pelo qual um indivíduo é vinculado efetivamente a uma das três castas superiores, à qual, antes do cumprimento deste rito, apenas pertencia de uma maneira, que se pode dizer do todo, potencial. Este caso merece ser examinado realmente com alguma atenção e, para isso, é mister primeiro compreender bem o que deve ser entendido exatamente pelo termo samskâra, que se traduz bastante habitualmente por «sacramento»; esta tradução nos parece que está muito longe de ser satisfatória, já que, segundo uma tendência muito comum nos ocidentais, afirma uma identidade entre duas coisas que, se forem efetivamente comparáveis sob alguns aspectos, por isso são apenas muito diferentes no fundo. Para falar a verdade, não é o sentido etimológico da própria palavra «sacramento» o que dá lugar a esta objeção, já que, evidentemente, nos dois casos se trata de algo «sagrado»; além do mais, este sentido é muito extenso para que se possa tirar dele uma noção algo precisa, e se alguém ficasse aí, não importa que rito poderia ser chamado indistintamente «sacramento»; mas, de fato, esta palavra tornou-se inseparável do uso especificamente religioso e estreitamente definido que se faz dela na tradição cristã, onde designa algo cujo equivalente exato não se encontra sem dúvida em nenhuma outra parte. Assim, vale mais conformar-se a este uso para evitar todo equívoco, e reservar exclusivamente a denominação de «sacramentos» a certa categoria de ritos religiosos que pertencem em propriedade à forma tradicional cristã; é então a noção de «sacramento» a que entra na de samskâra a título de caso particular, e não o inverso; em outros termos, poder-se-á dizer que os sacramentos cristãos são samskâras, mas não que os samskâras hindus são sacramentos, já que, segundo a lógica mais elementar, o nome de um gênero convém a cada uma das espécies que estão compreendidas nele, mas, pelo contrário, o nome de uma destas espécies não poderia ser aplicado validamente nem a outra espécie nem ao gênero todo inteiro.

Um samskâra é essencialmente um rito de «agregação» a uma comunidade tradicional; esta definição, como se pode ver imediatamente, é inteiramente independente da forma particular, religiosa ou outra, que pode revestir a tradição considerada; e, no cristianismo, esta função é desempenhada pelos sacramentos, como é em outras partes por samskâras de espécie diferente. Não obstante, devemos dizer que ao termo «agregação», que acabamos de empregar, falta-lhe um pouco de precisão e inclusive de exatidão, e isso por duas razões: primeiro, se alguém se ativer rigorosamente seu sentido próprio, parece designar a própria vinculação à tradição, e então não se deveria aplicar mais que a um rito único, aquele pelo qual esta vinculação se opera de uma maneira efetiva, enquanto que, na realidade, numa mesma tradição, há certo número mais ou menos grande de samskâras; assim, é mister admitir que a «agregação» de que se trata comporta uma multiplicidade de graus ou de modalidades, que geralmente correspondem em certo modo às fases principais da vida de um indivíduo. Por outra parte, esta mesma palavra «agregação» pode dar a idéia de uma relação que permanece ainda exterior em certo sentido, como acaso se tratasse simplesmente de se juntar a um «agrupamento» ou de se aderir a uma «sociedade»,

enquanto que aquilo do que se trata é de uma ordem completamente diferente e implica uma assimilação que se poderia chamar «orgânica», já que se trata de uma verdadeira «transmutação» (abhisambhava) operada nos elementos sutis da individualidade. Ananda K. Coomaraswamy tem proposto, para traduzir samskâra, o termo de «integração», que nos parece efetivamente muito preferível ao de «agregação» sob estes dois pontos de vista, já que traduz muito exatamente esta idéia de assimilação e, além disso, é facilmente compreensível que uma «integração» possa ser mais ou menos completa ou profunda, e que, por conseqüência, seja suscetível de efetuar-se por graus, o que dá conta efetiva da multiplicidade dos samskâras no interior de uma mesma tradição.

É necessário destacar que uma «transmutação» como aquela da qual falávamos faz um momento tem lugar de fato, não só no caso dos samskâras, mas também no dos ritos iniciáticos (dîkshâ) (1); este é um dos caracteres que tanto os uns como os outros têm em comum, e que permitem compará-los sob alguns aspectos, quaisquer que sejam, além disso, suas diferenças essenciais. Efetivamente, nos dois casos, há igualmente transmissão ou comunicação de uma influência espiritual, e é esta influencia a que, «infundida» em certo modo pelo rito, produz na individualidade a «transmutação» em questão; mas, não terá que dizer que seus efeitos poderão estar limitados a tal ou qual domínio determinado, segundo a meta própria do rito considerado; e é precisamente por sua meta e, por conseguinte, também pelo domínio ou pela ordem de possibilidades no qual operam, pelos quais os ritos iniciáticos diferem profundamente de todos outros.

Por outra parte, a diferença que é sem dúvida a mais visível exteriormente, e por conseguinte a que deveria poder ser reconhecida mais facilmente inclusive por observadores «do exterior», é que os samskâras são comuns a todos os indivíduos que estão vinculados a uma mesma tradição, quer dizer, em suma, a todos aqueles que pertencem a certo «meio» determinado, o que dá a estes ritos um aspecto que pode chamar-se mais propriamente «social», enquanto que, pelo contrário, os ritos iniciáticos, que requerem algumas qualificações particulares, estão sempre reservados a uma elite mais ou menos restrita. Por isso, alguém pode se dar conta, pois, do engano que cometem os etnólogos e os sociólogos que, concretamente no que concerne às pretendidas «sociedades primitivas», empregam indiscriminadamente o termo de «iniciação», cujo verdadeiro sentido e alcance real pouco conhecem, evidentemente, para lhe aplicar a ritos aos quais têm acesso, em tal ou qual momento de sua existência, todos os membros de um povo ou de uma tribo; estes ritos não têm em realidade nenhum caráter iniciático, mas são propriamente verdadeiros samskâras. Além do mais, naturalmente, pode haver também, nas mesmas sociedades, ritos autenticamente iniciáticos, embora estejam mais ou menos degenerados (e talvez o estejam freqüentemente menos do que se estaria tentado a supor); mas, aí como por toda parte, esses não são acessíveis mais que a alguns indivíduos com exclusão de outros, o que, sem examinar sequer as coisas mais a fundo, deveria bastar para fazer impossível toda confusão.

Podemos voltar agora para caso mais especial, que mencionamos primeiro, do rito hindu do upanayana, que consiste essencialmente na investidura do cordão bramânico (pavitra ou upavîta), e que dá regularmente acesso ao estudo das Escrituras sagradas; trata-se de uma iniciação? Conforme parece, a questão poderia resolver-se, em suma, apenas pelo fato de que este rito é samskâra e não dîkshâ, já que isso implica que, do ponto de vista mesmo da tradição hindu, que é evidentemente o que deve constituir aqui a autoridade, não

se o considera como iniciático; mas ainda pode alguém se perguntar por que é assim, apesar de algumas aparências que poderiam fazer pensar o contrário. Já indicamos que este rito está reservado aos membros das três primeiras castas; mas, para falar a verdade, esta restrição é inerente à própria constituição da sociedade tradicional hindu; assim, não basta para que se possa falar aqui de iniciação, como tampouco, por exemplo, o fato de que tais ou quais ritos estejam reservados aos homens com exclusão das mulheres, ou inversamente, permite por si mesmo lhes atribuir um caráter iniciático (basta, para convencer-se disso, citar o caso da ordenação sacerdotal cristã, que inclusive requer algumas qualificações mais particulares, e que por isso não pertence menos incontestavelmente à ordem exotérica). Fora desta única qualificação que acabamos de recordar (e que designa propriamente o termo ârya), não se requer nenhuma outra para o upanayana; por conseguinte, este rito é comum a todos os membros das três primeiras castas sem exceção, e inclusive constitui para eles uma obrigação ainda mais que um direito; agora, este caráter obrigatório, que está ligado diretamente ao que chamamos o aspecto «social» dos samskâras, não poderia existir no caso de um rito iniciático.

Um meio social, por profundamente tradicional que possa ser, não pode impor a nenhum de seus membros, quaisquer que sejam suas qualificações, a obrigação de entrar em uma organização iniciática; trata-se de algo que, por sua natureza mesma, não pode depender de nenhuma pressão mais ou menos exterior, embora seja simplesmente a pressão «moral» do que se conveio chamar a «opinião pública», que, além do mais, não pode ter evidentemente outra atitude legítima que ignorar pura e simplesmente tudo o que se refere à iniciação, posto que se trata de uma ordem de realidades que, por definição, está fechada ao conjunto da coletividade como tal. No que concerne ao upanayana, pode-se dizer que a casta apenas é virtual ou, inclusive, potencial enquanto não se cumpre este rito (posto que a qualificação requerida não é propriamente mais que a aptidão natural para formar parte dessa casta), de tal sorte que é necessário para que o indivíduo possa ocupar um lugar e uma função determinada no organismo social, já que, se sua função deve ser acima de tudo conforme a sua natureza própria, ainda é mister, para que seja capaz de desempenhá-la validamente, que esta natureza se «realize» e que não permaneça no estado de simples aptidão não desenvolvida; assim, é perfeitamente compreensível e normal que o não cumprimento deste rito nos prazos prescritos conduza uma exclusão da comunidade, ou, mais exatamente ainda, que implique em si mesmo esta exclusão.

Não obstante, terá que considerar ainda um ponto particularmente importante, um ponto que, sobretudo, é possivelmente o qual pode se prestar à confusão: o upanayana confere a qualidade de dwija ou «duas vezes nascido»; assim, designa-se-lhe expressamente como um «segundo nascimento», e se sabe que, por outra parte, esta expressão se aplica também em um sentido muito preciso à iniciação. É verdade que o batismo cristão, muito diferente além disso do upanayana em tudo o demais, é igualmente um «segundo nascimento», e é muito evidente que este rito não tem nada de comum com uma iniciação; mas, como é possível que o mesmo termo «técnico» possa ser aplicado assim, ao mesmo tempo, na ordem dos samskâras (compreendidos aí os sacramentos) e na ordem iniciática? A verdade é que o «segundo nascimento», em si mesmo e em seu sentido completamente geral, é propriamente uma regeneração psíquica (é mister prestar atenção, efetivamente, que é ao domínio psíquico ao qual se refere diretamente, e não ao domínio espiritual, já que então seria um «terceiro nascimento»); mas esta regeneração pode ter apenas efeitos

psíquicos, quer dizer, limitados a uma ordem mais ou menos especial de possibilidades individuais, ou, pelo contrário, pode ser o ponto de partida de uma «realização» de ordem superior; é só neste último caso onde terá um alcance propriamente iniciático, enquanto que, no primeiro, pertence ao lado mais «exterior» das diversas formas tradicionais, quer dizer, àquele no qual todos participam indistintamente (2).

A alusão que acabamos de fazer ao batismo expõe outra questão que não carece de interesse: este rito, além de seu caráter de «segundo nascimento», apresenta também, em sua forma mesma, uma semelhança com alguns ritos iniciáticos; além do mais, pode-se destacar que esta forma se vincula à dos ritos de purificação pelos elementos, sobre os quais voltaremos um pouco mais adiante, ritos que constituem uma categoria muito geral e manifestamente suscetível de aplicação em domínios muito diferentes; mas, não obstante, é possível que nisso terei que considerar outra coisa ainda. Efetivamente, nada tem de surpreendente em que haja ritos exotéricos que se modelem, de em certo modo, sobre ritos esotéricos ou iniciáticos; se, em uma sociedade tradicional, os graus do ensino exterior puderam ser copiados dos de uma iniciação, assim como o explicaremos mais adiante, com maior razão pôde ter lugar uma parecida «exteriorização» no que concerne a uma ordem superior a esta, embora seja ainda exotérica, queremos dizer, no caso dos ritos religiosos (3). Em tudo isso, a hierarquia das relações normais se respeita rigorosamente, já que, segundo estas relações, as aplicações de ordem menos elevada ou mais exterior devem proceder daquelas que têm um caráter mais primordial; por conseguinte, se, para nos ater a estes únicos exemplos, consideramos coisas tais como o «segundo nascimento» ou como a purificação pelos elementos, é sua significação iniciática a qual é em realidade a primeira de todas, e suas demais aplicações, devem se derivar dela mais ou menos diretamente, já que não poderia haver, em nenhuma forma tradicional, nada mais primordial que a iniciação e seu domínio próprio, e é nesse lado «interior» onde reside verdadeiramente o próprio espírito de toda tradição.

* * *

Notas:

(1) Em sânscrito, a palavra dîkshâ é a que significa propriamente «iniciação», embora às vezes seja necessário melhor traduzi-la por «consagração» (Sobre a conexão destas duas idéias, cf. o que dissemos mais atrás dos diferentes sentidos do verbo grego meou); efetivamente, em alguns casos, por exemplo quando se trata de uma pessoa que oferece um sacrifício, a «consagração» designada pelo termo dîkshâ não tem mais que um efeito temporário, que é válido só para a duração do próprio sacrifício, e deverá ser renovada se, depois, a mesma pessoa venha oferecer outro sacrifício, embora seja da mesma espécie que o primeiro; é pois impossível reconhecer então nesta «consagração» o caráter de uma iniciação no verdadeiro sentido desta palavra, posto que, como já o dissemos, toda iniciação é necessariamente algo permanente, que é adquirido de uma vez por todas, e que jamais poderia se perder em quaisquer circunstâncias que sejam.

(2) A limitação dos efeitos da regeneração que se leva o cabo em modo exotérico explica por que não pode ocupar de maneira nenhuma o lugar da iniciação ou dispensar dela, embora tanto uma como outra tenham o caráter de «segundo nascimento» entendido no sentido mais geral.
(3) Pode-se destacar que, desde este ponto de vista, a ordenação religiosa representa uma «exteriorização» da iniciação sacerdotal, e a consagração dos reis uma «exteriorização» da iniciação real, determinadas a uma e a outra por condições nas que as funções correspondentes deixaram que estar reservadas a iniciados como o estavam anteriormente.

* * *

Capítulo XXIV

A Prece e o Encantamento

Acabamos de ver que há casos onde a distinção dos dois domínios exotérico e esotérico não aparece como absolutamente cortante, pelo fato mesmo da maneira particular em que estão constituídas algumas formas tradicionais, e que estabelece uma espécie de continuidade entre um e outro; há outros casos onde esta distinção é perfeitamente clara, e isso é concretamente assim quando o exoterismo reveste a forma especificamente religiosa. Para dar um exemplo preciso e bem definido destes últimos casos, consideraremos a diferença que existe entre a prece, na ordem exotérica e, por outra parte, na ordem esotérica, o que chamaremos o «encantamento», empregando termo à falta de outro mais claro do qual carecem as línguas ocidentais, e nos reservando a lhe definir exatamente a seguir. Assim que à prece, devemos fazer observar acima de tudo que esta palavra, embora na linguagem corrente é entendida freqüentemente num sentido muito vago, e embora às vezes se chegue a tomá-la como sinônimo do termo «oração» em toda sua generalidade, pensamos que convém lhe guardar ou lhe dar a significação muito mais especial e restringida que tem por sua própria etimologia, já que esta palavra «prece» significa única e exclusivamente «petição» e não pode empregar-se sem abuso para designar outra coisa; assim, será necessário não esquecer que é neste único sentido como a entenderemos no curso das considerações que vão seguir.

Primeiro, para indicar de que maneira se pode compreender a prece, consideremos uma coletividade qualquer, seja religiosa, seja simplesmente «social» no sentido mais exterior, e inclusive no sentido inteiramente profano no qual se toma mais habitualmente esta palavra em nossa época (1): cada membro desta coletividade está ligado a ela numa certa medida, determinada pela extensão da esfera de ação da coletividade da qual se trate e, nesta mesma medida, deve participar por sua vez logicamente de algumas vantagens, unicamente materiais em alguns casos (tais como o das nações atuais, por exemplo, ou o dos múltiplos gêneros de associações baseadas sobre uma pura e simples solidariedade de interesses, e não é necessário dizer que estes casos são propriamente, de uma maneira geral, aqueles nos quais se tratam de organizações completamente profanas), mas que, em outros casos, podem se referir também a modalidades extracorporais do indivíduo, quer dizer, ao que, em seu conjunto, pode-se chamar o domínio psíquico (consolações ou outros favores de ordem sentimental e, inclusive, às vezes de uma ordem mais elevada) ou que podem ainda, embora sigam sendo materiais, obter-se por meios na

aparência imateriais, digamo-lo mais precisamente, pela intervenção de elementos que não pertencem à ordem corporal, mas que, não obstante, atuam diretamente sobre esta (a obtenção de uma cura pela prece é um exemplo particularmente claro deste último caso). Em tudo isso, falamos unicamente das modalidades do indivíduo, já que estas vantagens não podem transpor nunca o domínio individual, o único que alcançam de fato as coletividades, qualquer que seja seu caráter, que não constituam organizações iniciáticas (posto que estas últimas, como já o explicamos precedentemente, são as únicas que têm expressamente como meta ir mais à frente deste domínio), e que se preocupam das contingências e das aplicações especiais que apresentam um interesse prático de um ponto de vista qualquer, e não apenas, bem entendido, no sentido mais grosseiramente «utilitário», ao qual não se limitam mais que as organizações puramente profanas, cujo campo de ação não poderia estender-se mais à frente do domínio corporal.

Assim, pode-se considerar cada coletividade como dispondo, além dos meios de ação puramente materiais no sentido ordinário da palavra, quer dizer, que dependem unicamente da ordem corporal, de uma força da ordem sutil constituída de algum jeito pelas contribuições de todos seus membros passados e presentes e que, por conseguinte, é tão mais considerável e suscetível de produzir efeitos mais intensos quanto mais antiga seja a coletividade e quanto maior seja o número de membros que a compõem (2); além do mais, é evidente que esta consideração «quantitativa» indica essencialmente que se trata efetivamente do domínio individual, além do qual já não poderia intervir de maneira nenhuma. Cada um de seus membros, quando tiver necessidade disso, poderá utilizar para seu proveito uma parte desta força, e para isso lhe bastará pôr sua individualidade em harmonia com o conjunto da coletividade da qual forma parte, resultado que obterá conformando-se às regras estabelecidas por esta e apropriadas às diversas circunstâncias que podem apresentar-se; assim, se o indivíduo formular então uma petição, é em suma, da maneira mais imediata ao menos, ao que se poderia chamar o espírito da coletividade (embora a palavra «espírito» seja certamente imprópria em tal caso, posto que, no fundo, só se trata de uma entidade psíquica) a quem, conscientemente ou não, dirigirá esta petição. Não obstante, convém adicionar que nem tudo se reduz unicamente a isso em todos os casos: no das coletividades pertencentes a uma forma tradicional autêntica e regular, caso que é concretamente o das coletividades religiosas, e onde a observância das regras de que acabamos de falar consiste mais particularmente no cumprimento de alguns ritos, há além disso a intervenção de um elemento verdadeiramente «não humano», quer dizer, que chamamos propriamente uma influência espiritual, mas que aqui deve considerar-se, além do mais, como «descendendo» ao domínio individual, e exercendo sua ação nele por meio da força coletiva em que toma seu ponto de apoio (3).

Às vezes, a força da qual acabamos de falar, ou mais exatamente a síntese da influência espiritual com esta força coletiva à qual «se incorpora» por assim dizer, pode se concentrar sobre um «suporte» de ordem corporal, tal como um lugar ou um objeto determinado, que exerce o papel de um verdadeiro «condensador» (4), e produzir nele manifestações sensíveis, como as que conta a Bíblia hebraica sobre o Arca da Aliança e o Templo de Salomão; aqui se poderiam citar também como exemplos, num ou noutro grau, os lugares de peregrinação, as tumbas e as relíquias dos Santos ou de outros personagens venerados pelos aderentes de tal ou qual forma tradicional. Nisso é onde reside a causa principal dos «milagres» que se produzem nas diversas religiões, já que se trata de fatos

cuja existência é incontestável e não se limitam a uma religião determinada; além do mais, não é necessário dizer que, apesar da idéia que alguém faça disso vulgarmente, estes fatos não devem ser considerados como contrários às leis naturais, como tampouco, desde outro ponto de vista, o «supra-racional» não deve tomar-se pelo «irracional». Na realidade, repetimo-lo ainda, as influências espirituais têm também suas leis, que, embora de uma ordem diferente ao das forças naturais (tanto psíquicas, quanto corporais), ainda assim não deixam de apresentar com elas algumas analogias; desta forma, é possível determinar circunstâncias particularmente favoráveis a sua ação, que poderão provocar e dirigir, se possuírem os conhecimentos necessários a este efeito, aqueles que são seus dispensadores em razão das funções das quais estão investidos numa organização tradicional. Importa destacar que os «milagres» dos quais se tratam aqui são, em si mesmos e independentemente da causa, que é a única que tem um caráter «transcendente», fenômenos puramente físicos, perceptíveis como tais por um ou vários dos cinco sentidos externos; além do mais, tais fenômenos são os únicos que podem ser constatados geral e indistintamente por toda a massa do povo ou dos «crentes» ordinários, cuja compreensão efetiva não se estende além dos limites da modalidade corporal da individualidade.

As vantagens que podem ser obtidas pela prece e pela prática dos ritos de uma coletividade social ou religiosa (ritos conhecidos por todos seus membros sem exceção, e por conseguinte, da ordem puramente exotérico e que não têm evidentemente nenhum caráter iniciático, e enquanto não se consideram como podendo servir de apoio a uma «realização» espiritual), são essencialmente relativas e contingentes, mas, entretanto, não são desdenháveis para o indivíduo, que, como tal, ele mesmo é relativo e contingente; assim, este cometeria um engano ao privar-se delas voluntariamente, se está vinculado a alguma organização capaz de procurá-las. Assim, desde que é necessário ter em conta a natureza do ser humano tal e qual é de fato, na ordem de realidade à qual pertence, não é de modo algum censurável, inclusive para aquele que é mais que um simples «crente» (fazendo aqui uma distinção entre a «crença» e o «conhecimento» que corresponde em suma à do exoterismo e o esoterismo), conformar-se com uma meta interessada, pelo motivo de ser individual, e fora de toda consideração propriamente doutrinal, às prescrições exteriores de uma religião ou de uma legislação tradicional, visto que não atribua ao que alcança assim dela mais que sua justa importância e o lugar que lhe convém legitimamente, e visto também que a coletividade não ponha para isso condições, que, embora usualmente plausíveis, constituíram uma verdadeira impossibilidade de fato nesse caso particular; sob estas únicas reservas, a prece, seja dirigida à entidade coletiva ou, por sua mediação, à influência espiritual que opera através dela, é perfeitamente lícita, inclusive a respeito da ortodoxia mais rigorosa no domínio da pura doutrina (5).

Estas considerações farão compreender melhor, pela comparação que permitem estabelecer, o que diremos agora sobre o tema do «encantamento»; é essencial destacar que o que chamamos assim não tem absolutamente nada em comum com as práticas mágicas às quais se dá às vezes o mesmo nome (6); além do mais, já nos explicamos suficientemente sobre a magia para não ser possível nenhuma confusão e para não ser necessário insistir mais nisso. O encantamento do qual falamos, contrariamente à prece, não é uma petição, e nem sequer supõe a existência de alguma coisa exterior (o que toda petição supõe forçosamente), porque a exterioridade não pode ser compreendida mais que em relação ao indivíduo, que precisamente se trata de transpor aqui; o encantamento é uma aspiração do

ser para o Universal, a fim de obter o que poderíamos chamar, em uma linguagem de aparência um pouco «teológica», uma graça espiritual, quer dizer, no fundo, uma iluminação interior que, naturalmente, poderá ser mais ou menos completa segundo os casos. Aqui, a ação da influência espiritual, deve ser considerada no estado puro, caso se possa expressar assim; o ser, em lugar de procurar fazê-la descender sobre ele como o faz no caso da prece, tende, pelo contrário, a elevar-se ele mesmo para ela. Este encantamento, que se define assim como uma operação completamente interior em princípio, pode não obstante, em um grande número de casos, ser expresso e «suportado» exteriormente com palavras ou gestos, que constituem alguns ritos iniciáticos, tais como o mantra na tradição hindu ou o dhikr na tradição islâmica, e que devem ser considerados determinando vibrações rítmicas que têm uma repercussão através de um domínio razoavelmente extenso na série indefinida dos estados do ser. Que o resultado obtido efetivamente seja mais ou menos completo, como o dizíamos faz um momento, a meta a alcançar é sempre a realização em si próprio do «Homem Universal», pela comunhão perfeita da totalidade dos estados, harmônica e conformemente hierarquizada, no florescimento integral nos dois sentidos da «amplitude» e da «exaltação», quer dizer, simultaneamente, na expansão horizontal das modalidades de cada estado e na superposição vertical dos diferentes estados segundo a representação geométrica que já expusemos em outra parte com detalhes (7).

Isto nos leva a estabelecer outra distinção, se considerarmos os diversos graus aos quais se podem chegar segundo a extensão do resultado obtido ao tender para esta meta; e, primeiro, abaixo e fora da hierarquia assim estabelecida, é necessário colocar a multidão dos «profanos», quer dizer, no sentido no qual esta palavra deve ser tomada aqui, de todos aqueles que, como os simples crentes das religiões, não podem obter resultados atuais mais que em relação a sua individualidade corporal, e nos limites desta porção ou desta modalidade especial da individualidade, posto que sua consciência efetiva não vai nem mais longe nem mais alto que o domínio encerrado nestes limites restringidos. Não obstante, entre estes crentes, há-os, em pequeno número além disso, que adquirem algo mais (e esse é o caso de alguns místicos, que se poderiam considerar neste sentido como mais «intelectuais» que outros): sem sair de sua individualidade, senão em «prolongamentos» desta, percebem indiretamente algumas realidades de ordem superior, não tais como são em si mesmas, mas sim traduzidas simbolicamente e revestidas de formas psíquicas ou mentais.

Ainda se tratam de fenômenos (quer dizer, no sentido etimológico, aparências, sempre relativas e ilusórias enquanto formais), mas fenomenais supra-sensíveis, que não são constatáveis para todos, e que podem entranhar, para aqueles que os percebem, algumas certezas, sempre incompletas, fragmentárias e dispersas, mas não obstante superiores à crença pura e simples à qual substituem; além do mais, este resultado se obtém passivamente, quer dizer, sem intervenção da vontade, e pelos meios ordinários que indicam as religiões, em particular pela prece e pelo cumprimento das obras prescritas, já que tudo isso não sai ainda do domínio do exoterismo.

Num grau muito mais elevado, e inclusive já profundamente separado disso, colocam-se aqueles que, tendo estendido sua consciência até os extremos limites da individualidade integral, chegam a perceber diretamente os estados superiores de seu ser, embora sem participar deles efetivamente; aqui, estamos no domínio iniciático, mas esta

iniciação, real e efetiva quanto à extensão da individualidade em suas modalidades extracorporais, ainda é apenas teórica e virtual em relação aos estados superiores, posto que a mesma não desemboca atualmente na posse destes. Produz certezas incomparavelmente mais completas, mais desenvolvidas e mais coerentes que no caso precedente, pois já não pertencem ao domínio fenomênico; não obstante, o que as adquire pode ser comparado a um homem que só conhece a luz pelos raios que chegam até ele (no caso precedente, não a conhecia mais que por reflexos, ou sombras projetadas no campo de sua consciência individual restringida, como os prisioneiros da caverna simbólica do Platão), enquanto que, para conhecer perfeitamente a luz em sua realidade íntima e essencial, é necessário remontar até sua fonte, e identificar-se mesmo com esta fonte (8). Este último caso é o que corresponde à plenitude da iniciação real e efetiva, quer dizer, à tomada de posse consciente e voluntária da totalidade dos estados do ser, segundo os dois sentidos que indicamos; esse é o resultado completo e final do encantamento, muito diferente, como se vê, de todos os que os místicos podem alcançar pela prece, já que não é outra coisa que a própria perfeição do conhecimento metafísico plenamente realizado; o Yogî da tradição hindu, ou o Sûfî da tradição islâmica, ao se entenderem estes termos em seu sentido estrito e verdadeiro, é o que chegou a este grau supremo, e que realizou assim em seu ser a possibilidade total do «Homem Universal».

* * *

Notas:

(1) Bem entendido, a constatação da existência de fato de organizações sociais puramente profanas, quer dizer, desprovidas de todo elemento que apresente um caráter tradicional, não implica de maneira nenhuma o reconhecimento de sua legitimidade.
(2) Isto pode ser verdade inclusive para organizações profanas, mas é evidente que, em todo caso, estas não podem utilizar esta força mais que inconscientemente e para resultados da ordem exclusivamente corporal.
(3) Pode-se destacar que, na doutrina cristã, o papel da influência espiritual corresponde à ação da «graça», e o da força coletiva à «comunhão dos Santos».
(4) Em parecido caso, trata-se de uma constituição comparável à de um ser vivo completo, com um «corpo» que é o «suporte» do qual se trata, uma «alma» que é a força coletiva, e um «espírito» que é naturalmente a influência espiritual que atua exteriormente pelo meio dos outros dois elementos.
(5) Entenda-se bem que «prece» não é em modo algum sinônimo de «adoração»; podem-se pedir benefícios a alguém sem «divinizá-lo» por isso de maneira nenhuma.
(6) Esta palavra «encantamento» sofreu na linguagem corrente uma degeneração semelhante à da palavra «encanto», que também se emprega usualmente na mesma acepção, enquanto que o latim carmen do qual deriva, designava, na origem, a poesia tomada em seu sentido propriamente «sagrado»; não carece talvez de interesse destacar que esta palavra carmen apresenta uma estreita semelhança com o sânscrito karma, entendido no sentido de «ação ritual» como já o dissemos.
(7) Ver O Simbolismo da Cruz.

(8) É o que a tradição islâmica designa como haqqul-yaqîn, enquanto que o grau precedente, que corresponde à «visão» sem identificação, chama-se aynul-yaqîn, e enquanto o primeiro, que os simples crentes podem obter com a ajuda do ensino tradicional exotérico, é ilmul-yaquîn.

* * *

Capítulo XXV

Das Provas Iniciáticas

Consideramos agora a questão do que se chamam «provas» iniciáticas, que não são, em suma, mais que um caso particular dos ritos desta ordem, mas um caso bastante importante para merecer ser tratado à parte, ainda mais quando dá lugar também a muitas concepções errôneas; a própria palavra «prova», que se emprega em múltiplos sentidos, tem possivelmente algo que ver com todos estes equívocos, a menos, não obstante, de que algumas das acepções que tomou correntemente não provenham já de confusões prévias, o que é igualmente muito possível. Não se vê muito bem, efetivamente, por que se qualifica usualmente de «prova» a todo acontecimento penoso, nem por que se diz que alguém que sofre está sendo «provado»; é difícil ver nisso outra coisa que um simples abuso de linguagem, cuja origem, além disso, poderia não carecer de interesse procurar. Seja como for, esta idéia vulgar das «provas da vida» existe, inclusive se não responder a nada claramente definido, e é sobretudo a que deu nascimento a falsas assimilações no que concerne às provas iniciáticas, até tal ponto que alguns chegaram a não ver nestas mais que uma espécie de imagem simbólica daquelas, o que, por uma estranha inversão das coisas, daria a suposição de que são os fatos da vida humana exterior que têm um valor efetivo e os que contam verdadeiramente do próprio ponto de vista iniciático. Seria verdadeiramente muito simples caso fosse dessa maneira, e então todos os homens seriam, sem o suspeitar, candidatos à iniciação; bastaria que cada um tivesse atravessado algumas circunstâncias difíceis, o que ocorre mais ou menos a todo mundo, para alcançar esta iniciação, da qual, por outra parte, seria muito difícil dizer por quem e no nome do que seria conferida. Pensamos já haver dito o bastante sobre a verdadeira natureza da iniciação para não ter que insistir sobre o absurdo de tais conseqüências; a verdade é que a «vida ordinária», tal como se entende hoje em dia, não tem absolutamente nada que ver com a ordem iniciática, posto que corresponde a uma concepção inteiramente profana; e, ao se considerar, pelo contrário, a vida humana segundo uma concepção tradicional e normal, poder-se-ia dizer que é ela a que pode ser tomada como um símbolo, e não o inverso.

Este último ponto merece que nos detenhamos nele um instante: sabe-se que o símbolo deve ser sempre de uma ordem inferior ao que é simbolizado (o que, recordamo-lo de passagem, basta para descartar todas as interpretações «naturalistas» imaginadas pelos modernos); posto que as realidades do domínio corporal são as da ordem mais baixa e mais estreitamente limitada, não poderiam ser simbolizadas por nada e, além do mais, não têm nenhuma necessidade disso, posto que são direta e imediatamente apreensíveis para todo mundo. Pelo contrário, todo acontecimento ou fenômeno, por insignificante que seja, poderá sempre, em razão da correspondência que existe entre todas as ordens de realidades, ser tomado como símbolo de uma realidade de ordem superior, realidade da qual é de certo modo uma expressão sensível, por isso mesmo que deriva dela como uma conseqüência

deriva de seu princípio; e a este título, por desprovido de valor e de interesse que seja em si mesmo, poderá apresentar uma significação profunda para aquele que é capaz de ver além das aparências imediatas. Nisso há uma transposição cujo resultado, evidentemente, já não terá nada de comum com a «vida ordinária», e nem sequer com a vida exterior de qualquer maneira que a considere, posto que esta proporcionou simplesmente o ponto de apoio que permite, a um ser dotado de aptidões especiais, sair de suas próprias limitações; e este ponto de apoio, insistimos nisso, poderá ser qualquer, posto que aqui tudo depende da natureza própria do ser que se dele sirva. Por conseguinte, e isto nos leva de novo à idéia comum das «provas», não há nada impossível em que, em alguns casos particulares, o sofrimento seja a ocasião ou o ponto de partida de um desenvolvimento de possibilidades latentes, mas exatamente como qualquer outro acontecimento pode sê-lo em outros casos; a ocasião, dizemos, e nada mais; e isso não poderia autorizar a atribuir ao sofrimento em si mesmo nenhuma virtude especial e privilegiada, apesar de todas as declamações acostumadas sobre este ponto. Além do mais, destacamos que este papel completamente contingente e acidental do sofrimento, inclusive reduzido assim a suas justas proporções, é certamente muito mais restringido na ordem iniciática que em algumas outras «realizações» de um caráter mais exterior; é sobretudo nos místicos onde acontece, de certa forma, com mais habitualidade e parece adquirir uma importância de fato que pode ser causa de ilusão (e, bem entendido, nos próprios místicos primeiro), o que se explica sem dúvida, ao menos em parte, por considerações de natureza especificamente religiosa (1). É mister adicionar ainda que a psicologia profana contribuiu certamente numa boa parte a estender sobre tudo isso as idéias mais confusas e mais errôneas; mas, em todo caso, trate-se de simples psicologia ou de misticismo, todas estas coisas não têm absolutamente nada em comum com a iniciação.

Esclarecido isso, é-nos necessário indicar também a explicação de um fato que poderia parecer, aos olhos de alguns, suscetível de dar lugar a uma objeção: embora as circunstâncias difíceis ou penosas sejam certamente, como o dizíamos faz um momento, comuns à vida de todos os homens, ocorre bastante freqüentemente que aqueles que seguem uma via iniciática as vêem multiplicar-se de uma maneira desacostumada. Este fato se deve simplesmente a uma espécie de hostilidade inconsciente do meio, hostilidade à qual já tivemos a ocasião de fazer alusão precedentemente: parece que este mundo, quer dizer, o conjunto dos seres e das coisas mesmas que constituem o domínio da existência individual, esforça-se por todos os meios em reter o que está próximo de escapar; tais reações não têm em suma nada que não seja perfeitamente normal e compreensível e, por desagradáveis que possam ser, não há certamente nada do qual se surpreender. Assim, tratam-se de obstáculos suscitados por forças adversas, e não, como às vezes imagina-se erroneamente, de «provas» queridas e impostas pelos poderes que presidem a iniciação; é necessário acabar de uma vez por todas com essas fábulas, certamente muito mais próximas dos delírios ocultistas que das realidades iniciáticas.

O que se chama as provas iniciáticas é algo completamente diferente, e nos bastará agora uma palavra para resolver definitivamente todo equívoco: são essencialmente ritos, o que as pretendidas «provas da vida» não são evidentemente de maneira nenhuma; e não poderiam existir sem este caráter ritual, nem serem substituídas por nada que não possuísse este mesmo caráter. Com isto, pode-se ver em seguida que os aspectos sobre os que mais se insiste geralmente são na realidade completamente secundários: se estas provas estivessem

destinadas verdadeiramente, segundo a noção mais «simplista», a mostrar se um candidato à iniciação possui as qualidades requeridas, é mister convir que seriam muito ineficazes, e se compreende que aqueles que se atem a esta maneira de ver estejam tentados em considerá-las como sem valor; mas, normalmente, aquele que é admitido sofrê-las já deve ter sido reconhecido, por outros meios mais adequados, como «bem e devidamente qualificado»; é mister porque se trata de algo muito diferente. Dir-se-ia, então, que estas provas constituem um ensino que se dá sob uma forma simbólica, e que está destinada a ser meditada ulteriormente; isso é muito certo, mas se pode dizer outro tanto de qualquer outro rito, já que todos, como o dissemos precedentemente, têm igualmente um caráter simbólico e, por conseguinte, uma significação que se incumbe de aprofundar cada um, segundo a medida de suas próprias capacidades. A razão de ser essencial do rito é, assim como o explicamos em primeiro lugar, a eficácia que lhe é inerente; além do mais, não será necessário dizer, esta eficácia está em estreita relação com o sentido simbólico, inclusive em sua forma, mas ainda assim não é menos independente de uma compreensão atual deste sentido naqueles que tomam parte no rito. Por conseguinte, é neste ponto de vista da eficácia direta do rito onde convém colocar-se acima de tudo; o restante, qualquer que seja sua importância, não poderia vir mais que em segundo plano, e tudo o que dissemos até aqui é suficientemente explícito a este respeito para nos dispensar de nos deter mais nisso.

Para mais precisão, diremos que as provas são ritos preliminares ou preparatórios à iniciação propriamente dita; constituem seu preâmbulo necessário, de tal sorte que a própria iniciação é como sua conclusão imediata. Terá de se destacar que se revestem freqüentemente na forma de «viagens» simbólicas; além disso, anotamos este ponto só de passagem, já que não podemos pensar em nos estendermos aqui sobre o simbolismo da viagem em geral, e diremos somente que, sob este aspecto, apresentam-se como uma «busca» (ou melhor uma «gesta», como se dizia na língua da idade Média) que conduz ao ser das «trevas» do mundo profano à «luz» iniciática; mas ainda esta forma, que se compreende assim por si mesma, é de certo modo apenas acessória, por muito apropriada que seja aquilo do que se trata. No fundo, as provas são essencialmente ritos de purificação; e é isso o que dá a explicação verdadeira desta palavra «prova», que tem aqui um sentido claramente «alquímico», e não o sentido vulgar que deu lugar aos enganos que assinalamos. Agora, o que importa para conhecer o princípio fundamental do rito é considerar que a purificação se opera pelos «elementos», no sentido cosmológico deste termo, e a razão disso pode se expressar muito facilmente em algumas palavras: quem diz elemento diz simples, e quem diz simples diz incorruptível. Por conseguinte, a purificação ritual terá sempre como «suporte» material os corpos que simbolizam os elementos e que levam suas designações (já que se deve entender bem que os elementos mesmos não são, de modo algum, corpos pretendidos «simples», que, além do mais, seria uma contradição, mas sim isso a partir do qual se formam todos os corpos), ou ao menos um destes corpos; e isto se aplica igualmente na ordem tradicional exotérica, concretamente no que concerne aos ritos religiosos, onde este modo de purificação se usa não só para os seres humanos, mas também para outros seres vivos, para objetos inanimados e para lugares ou edifícios. Se a água parece ter aqui um papel preponderante em relação aos outros corpos representativos de elementos, é mister dizer, não obstante, que este papel não é exclusivo; possivelmente se poderia explicar esta preponderância destacando que a água, em todas as tradições, é, ainda mais particularmente, o símbolo da «substância universal». Seja como for, logo que há necessidade de dizer que os ritos dos quais se tratam, lustrações, abluções ou outros

(compreendido aqui o rito cristão do batismo, que já indicamos entrar também nesta categoria), não têm, como tampouco o têm, além de tudo, os jejuns de caráter igualmente ritual ou a proibição de alguns mantimentos, absolutamente nada que ver com prescrições de higiene ou de limpeza corporal, segundo a concepção estúpida de alguns modernos, que, ao querer reduzir expressamente todas as coisas a uma explicação puramente humana, parecem sentir prazer em escolher sempre a interpretação mais grosseira que seja possível imaginar. É verdade que as pretendidas explicações «psicológicas», embora sejam de aparência mais sutil, não valem mais no fundo; todas desdenham igualmente considerar a única coisa que conta em realidade, ou seja, que a ação efetiva dos ritos não é uma «crença», nem uma questão teórica, mas sim um fato positivo.

Pode-se compreender agora porque, quando as provas se revestem da forma de «viagens» sucessivas, estas ficam respectivamente em relação com os diferentes elementos; e só resta indicar em que sentido deve ser entendido, do ponto de vista iniciático, o próprio termo «purificação». Trata-se de conduzir o ser a um estado de simplicidade indiferenciada, comparável, como já o dissemos precedentemente, ao da materia prima (entendida naturalmente aqui em um sentido relativo), a fim de que seja apto para receber a vibração do Fiat Lux iniciático; é mister que a influência espiritual cuja transmissão vai dar esta «primeira iluminação não encontre nele nenhum obstáculo devido a «pré-formações» inarmônicas provenientes do mundo profano (2); e por isso deve ser reduzido primeiro a este estado de matéria prima, o que, em se querendo refletir nisso um instante, mostra bastante claramente que o processo iniciático e a «Grande Obra» hermética não são na realidade mais que uma só e mesma coisa: a conquista da Luz divina, que é a única essência de toda espiritualidade

* * *

Notas:

(1) Além disso, haveria lugar para se perguntar se esta exaltação do sofrimento é verdadeiramente inerente à forma especial da tradição cristã, ou se não lhe foi «sobreposta» de certo modo pelas tendências naturais do temperamento ocidental.
(2) Por conseguinte, a purificação é também, a este respeito, o que se chamaria na linguagem cabalística uma «dissolução das cascas»; em conexão com este ponto, assinalamos igualmente em outra parte a significação simbólica do «despojamento dos metais». Ver O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, capítulo XXII.

* * *

Capítulo XXVI

Da morte iniciática

Outra questão que parece tão pouco compreendida quanto a das provas pela maior parte de nossos contemporâneos que têm a pretensão de tratar destas coisas, é a do

que se chama a «morte iniciática»; assim, ocorreu-nos encontrar freqüentemente a este propósito, uma expressão como a de «morte fictícia», que dá testemunho da mais completa incompreensão das realidades desta ordem. Aqueles que se expressam assim não vêem evidentemente mais que a exterioridade do rito, e não têm nenhuma idéia dos efeitos que deve produzir sobre aqueles que estão qualificados verdadeiramente; de outro modo, dar-se-iam conta de que esta «morte», muito longe de ser «fictícia», é, pelo contrário, num sentido, mais real inclusive que a morte entendida no sentido ordinário da palavra, já que é evidente que o profano que morre não se faz iniciado só por isso, e que a distinção da ordem profana (que compreende aqui não só o que está desprovido do caráter tradicional, mas também todo o exoterismo) e da ordem iniciática é, para falar a verdade, a única que transpõe as contingências inerentes aos estados particulares do ser e a única que tem, por conseguinte, um valor profundo e permanente do ponto de vista universal. Contentar-nos-emos recordando, a este respeito, que todas as tradições insistem sobre a diferença essencial que existe nos estados póstumos do ser humano conforme se trate do profano ou do iniciado; se as conseqüências da morte, tomada em sua acepção habitual, estão condicionadas assim por esta distinção, é porque a mudança que dá acesso à ordem iniciática corresponde a um grau superior de realidade.

Entenda-se bem que a palavra «morte» deve se tomar aqui em seu sentido mais geral, segundo o qual podemos dizer que toda mudança de estado, qualquer que seja, é simultaneamente uma morte e um nascimento, conforme se considere por um lado ou por outro: morte em relação ao estado antecedente, nascimento em relação ao estado conseqüente. A iniciação se descreve geralmente como um «segundo nascimento», o que é efetivamente; mas este «segundo nascimento» implica necessariamente a morte ao mundo profano e a segue em certo modo imediatamente, posto que nisso não há, falando propriamente, mais que as duas caras de uma mesma mudança de estado. Quanto ao simbolismo do rito, apoiar-se-á naturalmente na analogia que existe entre todas as mudanças de estado; em razão desta analogia, a morte e o nascimento no sentido ordinário simbolizam, eles mesmos, a morte e o nascimento iniciáticos, posto que as imagens que se tiram deles são transpostas, pelo rito, à outra ordem de realidade. Há lugar para se destacar concretamente, sobre este ponto, que toda mudança de estado deve ser considerada como acontecendo nas trevas, o que dá a explicação do simbolismo da cor negra em relação com aquilo do que se trata (1): o candidato à iniciação deve passar pela escuridão antes de acessar à «verdadeira luz». É nesta fase de escuridão onde se efetua o que se designa como a «descida aos Infernos», da qual já falamos mais amplamente em outra parte (2): poder-se-ia dizer que é uma espécie de «recapitulação» dos estados antecedentes, através do que as possibilidades que se referem ao estado profano serão definitivamente esgotadas, a fim de que o ser possa desenvolver após, livremente, as possibilidades de ordem superior que leva nele, e cuja realização pertence propriamente ao domínio iniciático.

Por outra parte, posto que considerações semelhantes são aplicáveis a toda mudança de estado, e posto que os graus ulteriores e sucessivos da iniciação correspondem naturalmente também a mudanças de estado, pode-se dizer que haverá ainda, para acessar cada um deles, morte e nascimento, embora a «ruptura», por assim dizer, seja menos clara e de uma importância menos fundamental que para a primeira iniciação, quer dizer, para a passagem da ordem profana à ordem iniciática. Além do mais, não é necessário dizer que as mudanças sofridas pelo ser no curso de seu desenvolvimento são realmente em multidão

indefinida; por conseguinte, os graus iniciáticos conferidos ritualmente, em qualquer forma tradicional que seja, não podem corresponder mais que a uma espécie de classificação geral das principais etapas a percorrer, e cada um deles pode resumir em si mesmo todo um conjunto de etapas secundárias e intermediárias. Mas, neste processo, há um ponto mais particularmente importante, onde o simbolismo da morte deve aparecer de novo da maneira mais explícita; e isto requer ainda algumas explicações.

O «segundo nascimento», entendido como correspondente à primeira iniciação, é propriamente, como já o dissemos, o que se pode chamar de regeneração psíquica; e é efetivamente na ordem psíquica, quer dizer, na ordem onde se situam as modalidades sutis do estado humano, onde devem se efetuar as primeiras fases do desenvolvimento iniciático; mas estas não constituem uma meta em si mesmas, e não são mais que preparatórias em relação à realização de possibilidades de uma ordem mais elevada, ou seja, da ordem espiritual no verdadeiro sentido desta palavra. Por conseguinte, o ponto do processo iniciático ao qual acabamos de fazer alusão é o que marcará a passagem da ordem psíquica à ordem espiritual; e esta passagem poderia ser considerada mais especialmente como constituindo uma «segunda morte» e um «terceiro nascimento» (3). Convém adicionar que este «terceiro nascimento» será representado mais como uma «ressurreição» que como um nascimento ordinário, porque aqui já não se trata de um começo no mesmo sentido que a primeira iniciação; as possibilidades já desenvolvidas, e adquiridas de uma vez por todas, deverão voltar a se encontrar depois desta passagem, mas «transformadas», de uma maneira análoga àquela em que o «corpo glorioso» ou «corpo de ressurreição» representa a «transformação» das possibilidades humanas, além das condições limitantes que definem o modo de existência da individualidade como tal.

A questão, levada assim ao essencial, é em suma bastante simples; o que a complica, são, como ocorre quase sempre, as confusões que se cometem ao lhe mesclar considerações que se referem na realidade a algo completamente diferente. É o que se produz concretamente sobre o tema da «segunda morte», à qual muitos pretendem dar um significado particularmente irritante, porque não sabem fazer algumas distinções essenciais entre os diversos casos onde pode empregar-se esta expressão. A «segunda morte», segundo o que acabamos de dizer, não é outra coisa que a «morte psíquica»; pode-se considerar este fato como suscetível de se produzir a, mais ou menos, longo prazo depois da morte corporal, para o homem ordinário, fora de todo processo iniciático; mas então esta «segunda morte» não dará acesso ao domínio espiritual, e o ser, ao sair do estado humano, passará simplesmente a outro estado individual de manifestação. Nisso há uma eventualidade temível para o profano, para quem são, em tudo, vantagens manter-se no que chamamos os «prolongamentos» do estado humano, o que, além do mais, é em todas as tradições, a principal razão de ser dos ritos funerários. Mas é muito diferente para o iniciado, posto que este não realiza as próprias possibilidades do estado humano senão para chegar a transpô-las, e posto que deve sair necessariamente deste estado, sem ter necessidade de esperar para isso à dissolução da aparência corporal, para passar aos estados superiores.

Adicionaremos ainda, para não omitir nenhuma possibilidade, que há outro aspecto desfavorável da «segunda morte», que se refere propriamente à «contra-iniciação»; esta, efetivamente, imita em suas fases à iniciação verdadeira, mas seus resultados são, de certa

forma, o contrário desta e, evidentemente, não pode conduzir em nenhum caso ao domínio espiritual, posto que, ao contrário, não faz mais que afastar-se dele cada vez mais. Quando o indivíduo que segue esta via chega à «morte psíquica», não se encontra em uma situação exatamente semelhante à do profano puro e simples, senão muito pior ainda, em razão do desenvolvimento que deu às possibilidades mais inferiores da ordem sutil; mas não insistiremos mais nisso, e nos contentaremos remetendo às alusões que fizemos a respeito em outras ocasiões (4), já que, para falar a verdade, esse é um caso que não pode apresentar interesse mais que sob um ponto de vista muito especial, e que não tem absolutamente nada que ver com a verdadeira iniciação. A sorte dos «magos negros», como se diz usualmente, não concerne mais que a eles mesmos, e seria no mínimo inútil proporcionar um alimento às divagações um pouco fantásticas às quais este tema dá lugar muito freqüentemente; não convém ocupar-se deles mais que para denunciar seus desmandos quando as circunstâncias o exigem, e para se opor a eles na medida do possível; e, infelizmente, em uma época como a nossa, esses desmandos são singularmente mais extensos do que poderiam imaginar aqueles que não tiveram a ocasião de dar-se conta disso diretamente.

* * *

Notas:

(1) Esta explicação convém igualmente no que concerne às fases da «Grande Obra» hermética, que, como já o indicamos, correspondem estritamente às da iniciação.
(2) Ver O Esoterismo de Dante.
(3) No simbolismo maçônico, corresponde à exaltação ao grau de Mestre.
(4) Ver O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, capítulos XXXV e XXXVIII.

* * *

Capítulo XXVII

Nomes Profanos e Nomes Iniciáticos

Ao falar anteriormente dos diversos gêneros de segredos de ordem mais ou menos exterior que podem existir em algumas organizações, iniciáticas ou não, mencionamos entre outros o segredo que recai sobre os nomes de seus membros; e, a primeira vista, pode parecer que este seja dos que terá que se colocar entre as simples medidas de precaução destinadas a defender-se contra os perigos que podem provir de inimigos quaisquer, sem que haja lugar a procurar nisso uma razão mais profunda. De fato, a coisa é certamente assim em muitos dos casos, e ao menos naqueles onde se trata de organizações secretas puramente profanas; mas, não obstante, quando se trata de organizações iniciáticas, pode ser que haja nisso outra coisa, e que este segredo, como todo o resto, revista um caráter verdadeiramente simbólico. Há tanto interesse em deter-se um pouco sobre este ponto, quanto que a curiosidade pelos nomes é uma das manifestações mais ordinárias do «individualismo» moderno, e quanto que, quando pretende se aplicar ao

domínio iniciático, dá testemunho ainda de um grave desconhecimento das realidades desta ordem, e de uma irritante tendência a querer reduzi-las ao nível das contingências profanas.

O «historicismo» de nossos contemporâneos apenas estará satisfeito se puser nomes próprios a todas as coisas, quer dizer, se as atribui a individualidades humanas determinadas, segundo a concepção mais restringida que alguém possa fazer delas, quer dizer, essa concepção que tem curso na vida profana e que não tem em conta mais que a modalidade corporal unicamente. Não obstante, o fato de que a origem das organizações iniciáticas não possa ser atribuída nunca a tais individualidades já deveria dar o que refletir a este respeito; e, quando se trata das de ordem mais profunda, seus próprios membros não podem ser identificados, não porque dissimulem, o que, por muito cuidado que ponham nisso, não poderia ser sempre eficaz, mas sim porque, em todo rigor, não são «personagens» no sentido em que o quereriam os historiadores, de sorte que, por isso mesmo, qualquer pessoa que creia poder nomeá-los estará inevitavelmente no engano (1). Antes de entrar em explicações mais amplas sobre esta questão, diremos que algo análogo se encontra, guardadas todas as proporções, em todos os graus da escala iniciática, inclusive nos mais elementares, de sorte que, se uma organização iniciática for realmente o que deve ser, a designação de qualquer um de seus membros por um nome profano, inclusive se for exata «materialmente», estará sempre afetada pela falsidade, quase como o estaria a confusão entre um ator e um personagem cujo papel representa, e ao que alguém se obstinasse em lhe aplicar seu nome em todas as circunstâncias de sua existência.

Já insistimos sobre a concepção da iniciação como um «segundo nascimento»; é precisamente por uma conseqüência lógica imediata desta concepção que, em numerosas organizações, o iniciado recebe um nome novo, diferente de seu nome profano; e não há nisso uma simples formalidade, já que este nome deve corresponder a uma modalidade igualmente diferente de seu ser, essa cuja realização se faz possível pela ação da influência espiritual transmitida pela iniciação; além do mais, pode-se destacar que, inclusive do ponto de vista exotérico, a mesma prática existe, com uma razão análoga, em algumas ordens religiosas. Por conseguinte, teremos para o mesmo ser duas modalidades diferentes, uma que se manifesta no mundo profano, e a outra no interior da organização iniciática (2); e, normalmente, cada uma delas deve ter seu próprio nome, dado que o de uma não convém à outra, posto que se situam em duas ordens realmente diferentes.

Pode-se chegar mais longe: a todo grau de iniciação efetiva corresponde também outra modalidade diferente do ser; assim, este deveria receber um nome novo para cada um destes graus e, inclusive se este nome não se lhe dá de fato, não por isso exista menos, pode-se dizer, como expressão característica desta modalidade, pois um nome não é outra coisa que isso na realidade. Agora, como estas modalidades estão hierarquizadas no ser, ocorre igualmente com os nomes que as representem respectivamente; assim, um nome será tão mais verdadeiro quanto mais profundo seja a ordem da modalidade à qual corresponda, posto que, por isso mesmo, expressará algo que estará mais próximo à verdadeira essência do ser. De modo que, contrariamente à opinião vulgar, é o nome profano o que, ao estar vinculado à modalidade mais exterior e à manifestação mais superficial, é o menos verdadeiro de todos; e a coisa é sobretudo assim em uma civilização que perdeu todo caráter tradicional, e onde tal nome não expressa quase nada da natureza do ser. Quanto ao que se pode chamar o verdadeiro nome do ser humano, o mais verdadeiro de todos, nome

que, além do mais, é propriamente um «número», no sentido pitagórico e cabalístico desta palavra, é o que corresponde à modalidade central de sua individualidade, quer dizer, à sua restauração ao «estado primitivo», já que é esse o que constitui a expressão integral de sua essência individual.

Destas considerações resulta que um nome iniciático não tem que ser conhecido no mundo profano, posto que representa uma modalidade do ser que não poderia manifestar-se neste, de sorte que seu conhecimento cairia de certo modo no vazio, ao não encontrar nada ao que possa aplicar-se realmente. Inversamente, o nome profano representa uma modalidade da qual o ser deve despojar-se quando entra no domínio iniciático, e que, para ele, já não é então mais que um simples papel que representa no exterior; assim, este nome não poderia valer nesse domínio, em relação ao qual, o que expressa, é de certo modo inexistente. Além do mais, não é necessário dizer que estas razões profundas da distinção, e, por assim dizer, da separação do nome iniciático e do nome profano, como designando «entidades» efetivamente diferentes, podem não ser conscientes por toda parte onde a mudança de nome se pratica de fato; pode ocorrer que, à conseqüência de uma degeneração de algumas organizações iniciáticas, chegue-se nelas para tentar explicá-lo por motivos completamente exteriores, apresentando-o, por exemplo, como uma simples medida de prudência, o que, em suma, vale quase tão pouco quanto as interpretações do ritual e do simbolismo num sentido moral ou político, o que não impede de modo algum que tenha havido algo muito diferente na origem. Pelo contrário, quando não se tratar mais que de organizações profanas, estes mesmos motivos exteriores são os motivos realmente válidos, e não poderia haver nada mais, a menos, não obstante, de que não haja também, em alguns casos, como já o dissemos a propósito dos ritos, o desejo de imitar os usos das organizações iniciáticas, mas, naturalmente, sem que isso possa responder então à menor realidade; e isto mostra ainda uma vez mais que, de fato, aparências semelhantes podem recobrir as coisas mais diferentes.

Agora, tudo o que dissemos até aqui desta multiplicidade de nomes, que representam outras tantas modalidades do ser, refere-se unicamente a extensões da individualidade humana, compreendidas em sua realização integral, ou seja, iniciaticamente, ao domínio dos «mistérios menores», assim como o explicaremos a seguir de uma maneira mais precisa. Quando o ser passa aos «mistérios maiores», quer dizer, à realização dos estados supra-individuais, passa por isso mesmo além do nome e da forma, posto que, como o ensina a doutrina hindu, estes (nâma-rûpa) são as expressões respectivas da essência e da substância da individualidade. Por conseguinte, tal ser, verdadeiramente, já não tem nome, posto que o nome é uma limitação da qual, daqui para frente, está liberado; se houver lugar para isso, poderá tomar qualquer nome para manifestar-se no domínio individual, mas esse nome não lhe afetará de maneira nenhuma e lhe será tão «acidental» como uma simples vestimenta que se pode tirar ou trocar à vontade. Nisso está a explicação do que dizíamos mais atrás: quando se trata de organizações desta ordem, seus membros não têm nome, e, além do mais, elas mesmas tampouco o têm; nestas condições, o que há ainda que possa ser presa da curiosidade profana? Inclusive se ocorrer desta chegar a descobrir alguns nomes, não terão mais que um valor completamente convencional; e isso se pode produzir, muito freqüentemente, em organizações de ordem inferior a essa, nas que se empregam, por exemplo, «assinaturas coletivas», para representar, seja a estas mesmas organizações em seu conjunto, ou a funções consideradas independentemente das

individualidades que as desempenham. Tudo isso, repetimo-lo, resulta da própria natureza das coisas da ordem iniciática, onde as considerações individuais não contam para nada, e não tem como objetivo desviar algumas investigações, embora, essa seja uma conseqüência de fato; mas, como poderiam supor os profanos que haja nisso outra coisa que intenções tais como as que eles mesmos podem ter?

Daí vem também, em muitos casos, a dificuldade ou inclusive a impossibilidade de identificar os autores de obras que têm um caráter iniciático (3): ou são inteiramente anônimas, ou, o que equivale ao mesmo, não têm como assinatura mais que uma marca simbólica ou um nome convencional; além do mais, não há nenhuma razão para que seus autores tenham exercido no mundo profano um papel aparente qualquer. Quando tais obras, ao contrário, levam o nome de um indivíduo do qual se sabe que já viveu efetivamente, possivelmente não estejamos muito mais avançados, já que não é por causa disso que se saberá exatamente de que se trata: esse indivíduo pode ter sido apenas um porta-voz, inclusive uma máscara; em caso semelhante, sua pretendida obra poderá implicar conhecimentos que ele não terá tido nunca realmente; pode não ser mais que um iniciado de um grau inferior, ou inclusive um simples profano que terá sido escolhido por razões contingentes quaisquer (4), e então, evidentemente, não é o autor o que importa, mas sim unicamente a organização que lhe inspirou.

Além do mais, inclusive na ordem profana, alguém pode estranhar a importância atribuída em nossos dias à individualidade de um autor e a tudo o que se lhe relaciona de perto ou de longe; depende de algum jeito dessas coisas o valor da obra? Por outro lado, é fácil constatar que a preocupação de dar seu nome a uma obra qualquer se encontra menor em uma civilização quanto mais estreitamente ligada ela está aos princípios tradicionais, dos quais, efetivamente, o «individualismo», sob todas suas formas, é verdadeiramente a própria negação. Pode-se compreender sem esforço que tudo isto encaixa, e não queremos insistir mais nisso, ainda mais quando se tratam de coisas sobre as quais já nos explicamos freqüentemente em outras partes; mas não seria inútil sublinhar ainda, nesta ocasião, o papel do espírito anti-tradicional, característico da época moderna, como causa principal da incompreensão das realidades iniciáticas e da tendência geral de às reduzir aos pontos de vista profanos. É este espírito o que, sob nomes tais como os de «humanismo» e «racionalismo», esforça-se constantemente, há vários séculos, em reduzir tudo às proporções da individualidade humana vulgar, queremos dizer da porção restringida que conhecem dela os profanos, e em negar tudo o que transpõe este domínio estreitamente limitado e, por conseguinte, em particular, tudo o que depende da iniciação, em qualquer grau que seja. Há pouca necessidade de se destacar que as considerações que acabamos de expor aqui se apóiam essencialmente sobre a doutrina metafísica dos estados múltiplos do ser, da qual são uma aplicação direta ; como poderia ser compreendida esta doutrina por aqueles que pretendem fazer do homem individual, e inclusive unicamente de sua modalidade corporal, um todo completo e fechado, um ser que se basta a si mesmo, em lugar de ver nisso apenas o que é na realidade, a manifestação contingente e transitória de um ser num domínio muito particular entre a multidão indefinida dos domínios cujo conjunto constitui a Existência universal, e aos quais correspondem, para este mesmo ser, outras tantas modalidades e estados diferentes, dos quais lhe será possível tomar consciência seguindo precisamente a via que se lhe abre pela iniciação?

* * *

Notas:

1. Este caso é concretamente, no ocidente, o dos verdadeiros rosa-cruzes.
2. Além do mais, a primeira deve se considerar como tendo apenas uma existência ilusória em relação à segunda, não só em razão da diferença dos graus de realidade aos quais se referem respectivamente, mas senão também porque, como o explicamos anteriormente, o «segundo nascimento» implica necessariamente a «morte» da individualidade profana, que assim só pode subsistir a título de simples aparência exterior.
3 Além de tudo, isto é suscetível de uma aplicação muito geral em todas as civilizações tradicionais, pelo fato de que o caráter iniciático está vinculado nelas aos próprios ofícios, de sorte que toda obra de arte (ou o que os modernos chamariam assim), de qualquer gênero que seja, participa dele necessariamente em certa medida. Sobre esta questão, que é a do sentido superior e tradicional do «anonimato», ver O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, capítulo IX.
4 Por exemplo, parece que a coisa tenha sido assim, ao menos em parte, para as novelas do Santo Graal; é também a uma questão deste gênero à qual se remetem, no fundo, todas as discussões às quais deu lugar à «personalidade» de Shakespeare, embora, de fato, aqueles que se ocuparam delas não tenham sabido levar nunca esta questão a seu verdadeiro terreno, de sorte que somente a têm feito embrulhar de uma maneira quase inextricável.

* * *

Capítulo XXVIII

O Simbolismo do Teatro

Comparamos faz um momento a confusão de um ser com sua manifestação exterior e profana, à qual se cometeria ao querer identificar um ator com um personagem cujo papel representa; para fazer compreender até que ponto esta comparação é exata, algumas considerações gerais sobre o simbolismo do teatro não estarão aqui fora de propósito, embora não se apliquem de uma maneira exclusiva ao que concerne propriamente ao domínio iniciático. Bem entendido, este simbolismo pode ser vinculado ao primeiro caráter das artes e dos ofícios, que possuíam todos um valor desta ordem pelo fato de que estavam vinculados a um princípio superior, do qual derivavam a título de aplicações contingentes, e que não se tornaram profanos, como o explicamos muito freqüentemente, mais que pela conseqüência da degeneração espiritual da humanidade no curso da marcha descendente de seu ciclo histórico.

De uma maneira geral, pode se dizer que o teatro é um símbolo da manifestação, cujo caráter ilusório expressa tão perfeitamente quanto é possível (1); e este simbolismo

pode ser considerado, seja do ponto de vista do ator, quanto do próprio teatro. O ator é um símbolo do «Si mesmo» ou da personalidade que se manifesta por uma série indefinida de estados e de modalidades, que podem ser considerados como outros tantos papéis diferentes; e é necessário notar a importância que tinha o uso antigo da máscara para a perfeita exatidão deste simbolismo (2). Sob a máscara, efetivamente, o ator permanece ele mesmo em todos seus papéis, como a personalidade é «não afetada» por todas suas manifestações; a supressão da máscara, ao contrário, obriga ao ator a modificar sua própria fisionomia e assim parece alterar de algum jeito sua identidade essencial. Não obstante, em todos os casos, o ator permanece no fundo outra coisa que o que parece ser, do mesmo modo que a personalidade é outra coisa que os múltiplos estados manifestados, que não são mais que as aparências exteriores e mutáveis das quais se reveste para realizar, segundo os modos diversos que convêm a sua natureza, as possibilidades indefinidas que contém em si mesmo na permanente atualidade da não manifestação.

Se passarmos a outro ponto de vista, podemos dizer que o teatro é uma imagem do mundo: um e outro são propriamente uma «representação», já que o mundo mesmo, que não existe mais que como uma conseqüência e uma expressão do Princípio, de que depende essencialmente em tudo o que é, pode ser considerado como simbolizando, a sua maneira, a ordem primordial, e este caráter simbólico lhe confere, além do mais, um valor superior ao que é em si mesmo, posto que é por isso que participa de um grau de realidade mais alto (3). Em árabe, o teatro é designado pela palavra tamthîl, que, como todas aquelas que derivam da mesma raiz mathl, tem propriamente os sentidos de semelhança, comparação, imagem ou figura; e alguns teólogos muçulmanos empregam a expressão alam tamthîl, que se poderia traduzir por «mundo figurado» ou por «mundo de representação», para designar tudo o que, nas Escrituras sagradas, descreve-se em termos simbólicos e que não deve ser tomado em sentido literal. É destacável que alguns aplicam concretamente esta expressão ao que concerne aos anjos e aos demônios, que «representam» efetivamente os estados superiores e inferiores do ser, e que, além do mais, evidentemente só podem ser descritos simbolicamente com termos tomados ao mundo sensível; e, por uma coincidência ao menos singular, sabe-se, por outra parte, o papel considerável que tinham precisamente estes anjos e estes demônios no teatro religioso da idade Média ocidental.

O teatro, efetivamente, não está forçosamente limitado a representar o mundo humano, quer dizer, um só estado de manifestação; pode representar também ao mesmo tempo os mundos superiores e inferiores. Por esta razão, nos «mistérios» da idade Média, a cena estava dividida em vários andares que correspondiam aos diferentes mundos, geralmente repartidos segundo a divisão ternária: céu, terra, inferno; e ao se representar a ação simultaneamente nestas diferentes divisões, representava efetivamente a simultaneidade essencial dos estados do ser. Os modernos, que já não compreendem nada deste simbolismo, chegaram a considerar como uma «ingenuidade», por não dizer como uma estupidez, o que constituía aqui, precisamente, seu sentido mais profundo; e o que é surpreendente, é a rapidez com a que se desenvolveu esta incompreensão, tão chamativa já nos escritores do século XVII; esta ruptura radical entre a mentalidade da idade Média e a dos tempos modernos não é certamente um dos menores enigmas da história.

Posto que acabamos de falar dos «mistérios», não acreditamos inútil assinalar a singularidade desta denominação com duplo sentido: com todo o rigor etimológico, dever-

se-ia escrever «ministérios», já que esta palavra deriva do latim ministerium, que significa «ofício» ou «função», o que indica claramente até que ponto, na origem, as representações teatrais deste tipo eram consideradas como se integrassem a celebração das festas religiosas (4). Mas, o que é estranho, este nome se contraiu e foi abreviado para se tornar exatamente homônimo de «mistérios», e de ser confundido finalmente com esta outra palavra, de origem grega e de derivação completamente diferente; é só por alusão aos «mistérios» da religião, postos em cena nas peças assim designadas, que esta assimilação pôde produzir-se? Isto pode ser sem dúvida uma razão bastante plausível; mas por outro lado, ao se pensar que representações simbólicas análogas tiveram lugar nos «mistérios» da Antigüidade, na Grécia e provavelmente também no Egito (5), pode-se estar tentado ver nisso algo que se remonta muito mais longe, e como um indício da continuidade de certa tradição esotérica e iniciática, que se afirmava ao exterior, a intervalos mais ou menos espaçados, por manifestações semelhantes, com a adaptação requerida pela diversidade das circunstâncias dos tempos e os lugares (6).

Além do mais, bastante freqüentemente, em outras ocasiões, já tivemos que mostrar a importância, como procedimento da linguagem simbólica, das semelhanças fonéticas entre termos filologicamente distintos; trata-se de algo que, na verdade, não tem nada de arbitrário, pensem o que quiserem disso a maior parte de nossos contemporâneos, e que se parece bastante diretamente aos modos de interpretação que dependem do nirukta hindu: mas os segredos da constituição íntima da linguagem estão tão completamente perdidos hoje em dia que quase não é possível fazer alusão a eles sem que cada qual se imagine que se tratam de «falsas etimologias», inclusive de vulgares «jogos de palavras»; e Platão mesmo, que às vezes recorreu a este gênero de interpretação, como o observamos incidentalmente a propósito dos «mitos», não encontra graça diante da «crítica» pseudocientífica dos espíritos limitados pelos preconceitos modernos.

Para terminar estas poucas considerações, indicaremos ainda, no simbolismo do teatro, outro ponto de vista, que se refere ao autor dramático: posto que os diferentes personagens são como produções mentais deste, podem se considerar como representando modificações secundárias e, de certo modo, como prolongamentos de si mesmo, quase da mesma maneira que as formas sutis produzidas no estado de sonho . Além do mais, a mesma consideração se aplicaria evidentemente à produção de toda obra de imaginação, de qualquer gênero que seja; mas, no caso particular do teatro, há isto de especial, ou seja, que esta produção se realiza de uma maneira sensível, que dá a própria imagem da vida, assim como tem lugar igualmente no sonho. Por conseguinte, o autor tem a este respeito, uma função verdadeiramente «demiúrgica», posto que produz um mundo que extrai totalmente de si mesmo; trata-se do símbolo mesmo do Ser produzindo a manifestação universal. Neste caso tanto como no do sonho, a unidade essencial do produtor das «formas ilusórias» não é afetada por essa multiplicidade de modificações acidentais, como tampouco a unidade do Ser é afetada pela multiplicidade da manifestação. Assim, desde qualquer ponto de vista onde alguém se coloque, encontra-se sempre no teatro esse caráter que é sua razão profunda, por desconhecida que possa ser para aqueles que têm feito dele algo puramente profano, razão que é constituir, por sua natureza mesma, um dos símbolos mais perfeitos da manifestação universal.

* * *

Notas:

1. Não dizemos irreal; entenda-se bem que a «ilusão» só deve ser considerada como uma realidade menor.
2. Além do mais, há lugar para destacar que esta máscara se chamava em latim persona; a personalidade é, literalmente, o que se oculta sob a máscara da individualidade.
3. É também a consideração do mundo, seja referente ao Princípio, seja unicamente no que é em si mesmo, o que diferencia fundamentalmente o ponto de vista das ciências tradicionais e o das ciências profanas.
4. É igualmente de ministerium, no sentido de função, de onde deriva por outra parte a palavra metier (ofício), assim como já o assinalamos em outra parte (O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos, capítulo VIII).
5. Além do mais, a estas representações simbólicas se pode vincular diretamente o «pôr em ação» ritual das «lendas» iniciáticas das quais falamos mais atrás.
6. A «exteriorização» em modo religioso, na idade Média, pode ter sido a conseqüência de tal adaptação; por conseguinte, isso não constitui uma objeção contra o caráter esotérico desta tradição em si mesma.

* * *